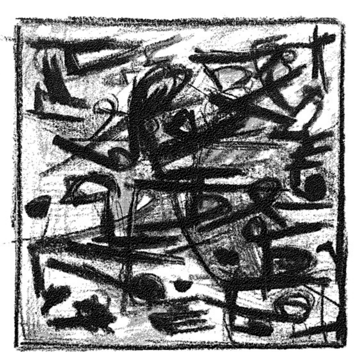
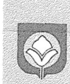
عبد الله العروي

العرب والفكر التاريخي





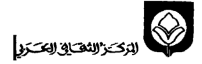
المركز الثقافي العربي

العرب
والفكر التاريخي

* عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي
* الطبعة الثالثة، يوليو 1992
* توزيع: المركز الثقافي العربي
□ الدار البيضاء: 42 ـ الشارع الملكي ـ ص.ب 4006 (الاحباس).
□ بيروت: شارع جاندارك ـ الحمرا ـ ص.ب. 113/5158.

عبد الله العروي

العرب والفكر التاريخي



إن النزعة المادية التي ترى أن الانسان وليد الظروف والتربية، وبالتالي أن الانسان يتغير بتغيير الأوضاع وتجديد التربية، تنسى أن الانسان هو الذي يغير الأوضاع وأن المربي نفسه محتاج إلى تربية.

فتميل هذه النزعة إلى تقسيم المجتمع إلى قسمين، وجعل احدهما فوق المجتمع كما هو الحال عند أون. إن العقل لا يمكن أن يوافق بين تغيير الظروف وفعالية الانسان عبر الممارسة الثورية.

(الموضوعة الثالثة حول فيورباخ)

مقدمة الطبعة الثانية

عرفت المجتمعات العربية منذ عهد النهضة صراعاً ضد الهيمنة الامبريالية في الخارج وصراعاً بين الفئات الموالية للاجنبي والفئات المناوئة له في الداخل، وترك هذا الصراع الطويل تقاليد سياسية وفكرية راسخة. من أهمها تلازم بين الموقف السياسي، في الداخل والخارج، والمنهج المستعمل لتبرير ذلك الموقف.

وتركزت في الذهنية العربية ثنائية تربط من جهة الأهداف التحريرية والمنطق التقليدي ومن جهة أخرى المنطق الحديث وأهدافاً أساسية معتدلة، إن لم نقل انهزامية.

لنشرح بشيء من التفصيل هذه الثنائية.

إن الغرب الحالي يبدو في آن واحد استغلالاً اقتصادياً وهيمنة سياسية ومنهجاً فكرياً وسلوكاً أخلاقياً. والمثقفون العرب الذين ينتهجون سلوكه ويستعملون منطقه يعتبرون متحالفين معه حتى ولو كانوا لا ينتمون إلى الطبقة الوسطى، حتى ولو كانت هذه في بداية نشأتها.

وزاد من رسوخ هذا الارتباط في الأذهان ما أولته البحوث الاجتماعية الغربية حول البلاد المتخلفة من اهتمام بتحديث النخبة وتقيدها بقيم الموضوعية العلمية والليبرالية السياسية كأقرب وسيلة لدفع المجتمع في طريق التطور البورجوازي الرأسمالي. فبدأ داعية التحديث في الداخل كأنه يرجع صدى دعوة أنصار النظام الامبريالي.

وبطبيعة الحال يلجأ المثقفون الذين يرفضون الاستغلال في الداخل والخارج إلى مغايرة الفريق السابق بتبني المناهج التقليدية، أي التي وجدت قبل الغزو الأوروبي والتي استعملت لمحاربته.

ومع نمو الصراع السياسي، تتعدد وتتدفق وسائل التحرير، من حياد ايجابي في السياسة الخارجية، إلى اصلاح زراعي وتأميم وتصنيع في السياسة الداخلية، إلى وحدة اندماجية أو اتحادية في السياسة العربية، ويتكون هكذا البرنامج العام لكل الحركات التحررية العربية. إلا أن المثقفين ورجال الفكر يعللون هذه النقاط على ضوء المنهج التقليدي لاستمالة الجماهير من جهة وللتمييز عن الفكر الامبريالي من جهة أخرى.

لا يمكن أن نقول أن هذا الوضع هو وليد الصدفة، بل له ما يبرره في الكيفية التي جرى بها الصراع العربي ضد الضغط الاجنبي.

لسنا بصدد التأريخ لهذا الصراع. فلنأخذ النتيجة التي اسفر عنها ونقدم ثلاث ملاحظات:

1 ـ لا شك أن التيار الذي يعلل أهداف التحرير بمنطق تقليدي هو الذي يشكل الأغلبية في البلاد العربية منذ الحرب العالمية الثانية. رغم وحدة الأهداف والمقاصد، لم يزل هذا التيار يتميز إلى قسمين: قسم ينطلق فعلاً من ضرورة التحرير وإنما يصل إلى تبني المنطق التقليدي ليزيد من حظوظ تحقيق برنامج التحرير بالانغماس في الواقع المجتمعي، وقسم وهو الأغلبية ينطلق من ضرورة المحافظة على التراث والقيم التقليدية ولا يحارب الغرب إلا لأن الواقع يفرض عليه ذلك[1]. إن مناقشتنا تدور كلها حول مأزق القسم الأول، أما القسم الثاني، فإنه منطقي مع نفسه في جميع مواقفه.

2 ـ فالمثقفون الذين نناقش مواقفهم لأنهم ثوريون في أهدافهم، وتقليديون في تفكيرهم ومنطقهم، هم الذين روجوا فكرة النهج الثالث.

إنهم يهدفون إلى التحرير الاقتصادي بالاصلاح الزراعي والتأميم والتصنيع... ويظنون أن مضمون هذه الاصلاحات هو الاشتراكية، وبما أن الاشتراكية ليست الاقطاعية ولا البورجوازية، فإنهم يعتقدون أنهم ينهجون نهجاً ثالثاً يخالف في نفس الوقت المنهج التقليدي السائد في المجتمعات السابقة للرأسمالية والمنهج البورجوازي المتغلب اليوم في الغرب الرأسمالي.

وهكذا تختلط في أذهانهم الاشتراكية التي هي مجموعة أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية.

(1) أولَمْ يُرفَع في مصر هذا الشعار: الدفاع عن القيم قبل الدفاع عن سيناء.

والواقع أن الاشتراكية ليست دائماً ماركسية، كما يدل على ذلك تعدد ألوانها ونعوتها، ومن السهل أن تتفق مع المنهج التقليدي، بل يمكن أن تتبنى عليه في البلاد التي لم تعرف تقدماً اقتصادياً ملموساً.

أما الماركسية كمنهج، فإنها تولدت عن المنهج البورجوازي الذي صارع الفكر الاقطاعي طيلة قرون قبل أن يصرعه أخيراً أثناء القرن التاسع عشر في أوروبا. إنها نمت وتطورت إنطلاقاً من مكتسبات الفكر البورجوازي فلا يصح بحال أن يقال أن الماركسية في موقف حياد بين المنطق الحديث والمنطق الاقطاعي القديم(2).

3 ـ تكلمنا على المنهج الحديث والمنهج التقليدي. ماذا نعني بكلمة منهج؟ وما هو الفارق بينها وبين كلمة ايديولوجيا.

نعني بالمنهج البورجوازي نوع التفكير الذي تبلور في عهد مصارعة الطبقة التجارية للطبقة الاقطاعية في الغرب الأوروبي والذي ابتدأ تاريخياً كطريقة لدرس الظواهر الطبيعية ثم طبق في السياسة والاقتصاد ثم في التاريخ والأدب. إذ نظرنا إليه من حيث ظروف نشأته، نستطيع أن نسميه بورجوازياً أو مادياً. على هذا المنهج، تكونت ايديولوجيا، أي مجموعة قيم تعتبر قمة ما وصل إليه النشاط الانساني. على أسس فكرة الطبيعة مثلاً تكونت ايديولوجيا طبيعية في التربية عند روسو وفي الفن عند ديدرو، وعلى فكرة الحرية تبلورت ايديولوجيا الليبرالية التي تدعي حرية الفرد السياسي هي هدف ووسيلة التطور البشري (3). إن الايديولوجيا هي التي تشبثت بها الطبقة أما المنهج فقد أصبح قاعدة مشتركة لكل التيارات الفكرية العصرية. لذلك من الناحية التاريخية الصرفة إن الفكر الحديث هو أساساً الفكر البورجوازي. لكن هذا الحكم لا ينطبق على ما آلت إليه الأفكار البورجوازية الليبرالية اليوم.

هذا المنهج الحديث، الجديد في تركيبه لا في جميع مكنوناته، انفصل عن منهج آخر

(2) يثبت ذلك بكل وضوح موقف ماركس من الحرية التجارية، ضد الحواجز الجمركية، ومن الوحدة القومية ضد اللامركزية، وموقف انجلز من الرق: يبرره تاريخياً ويفند الدعوات المثالية لالغائه السابقة لعهد الثورة الصناعية. أنظر في مسألة الماركسية والليبرالية: رايت ملز: الماركسيون (1962)، الفصل الأول.

(3) إن كلمة ايديولوجيا عند ماركس تحمل معاني مختلفة: معنى النظرة العامة إلى الكون والانسان، ومعنى العقيدة ومجموعة القيم، ومعنى التأويل الخاطىء، غير العلمي للظواهر الطبيعية. وهروباً من اللبس إني استعمل كلمة منهج عوض ايديولوجيا في المعنى الأول.

كان هو المتغلب في سائر المجتمعات والذي كان آنذاك خليطاً من التفسيرات الموضوعية والتعليلات الخرافية، أي أنه كان في آن واحد علماً وايديولوجيا. عندما تغلب الفكر الحديث في بعض المجتمعات اكتسح فعلاً ميدان دراسة الطبيعة وطرد منه الفكر السابق وطبعاً لم يختف هذا الأخير تماماً، بل انتعش في علوم الانسان. فهو إذن على طبقتين: فكر سابق للفكر الحديث يحتوي على الموضوعي والخرافي، وفكر لاحق تتغلب فيه الظاهرة الايديولوجية[4] نطلق عليه أسامي مختلفة حسب الزاوية التي ننظر منها إليه: إقطاعي ميثولوجي، لا بورجوازي، لا رأسمالي، تقليدي: هذه نعوت لا تعني أنه غير معاصر أو أنه لا يعبر على تيارات وحركات واقعية، لكنها تشير فقط إلى أنه لم يعد يزاحم الفكر البورجوازي، الذي أصبح علماً ومنهجاً موضوعياً، في دراسة الطبيعة، ويمثل قيماً مخالفة للقيم التي سميناها، بسبب التولد التاريخي، بورجوازية أو ليبرالية. وليس في تسميته بالتقليدي أدنى حكم تقييمي. قد يخدم أهدافاً جديدة مثل المساواة في الفرص وتقوية الدولة بالتصنيع، وقد تتبناه قوى اجتماعية جديدة مثل فئة المثقفين أو البيروقراطية، لكن هذا لا يغير شيئاً من كونه يأخذ أنماط تصوراته وقواعد أحكامه في الانتاج الفكري الموروث عن الماضي.

* * *

قدمت هذا التحليل للوضع الثقافي العربي، الذي نتج عن ممارسة المجتمع العربي، حتى أبرهن على أني أدركه تمام الادراك من ناحية البحث الموضوعي، لذلك أتعجب من بعض الردود على محتوى كتابي هذا. لم ير بعض القراء في الدعوة إلى تبني المنهج العلمي إلا تبريراً خفياً لليبرالية الاقتصادية والسياسية. ولم ينظروا إلى نقد السلفية ومفهوم الاصالة إلا من حيث أنه يضعف القوى المناوئة للاستعمار. فوجهت إلى الكتاب انتقادات في هذا المعنى وكانت طبيعية ومنتظرة.

لكنها لم تجب على السؤال المطروح، بل لم تناقشه أصلاً. وهو: هل تلازم الأهداف التحريرية والمنهج التقليدي ضروري ولازم؟ بل هل الاستقطاب الذي وصفنا لا زال يطابق الواقع السياسي؟

(4) لقد درس برنار جروتوسن في أصول الفكر البورجوازي في فرنسا، حملات رجال الكنيسة على الأفكار التي كانت تروجها الطبقة الوسطى التجارية. من الوجهة السياسية والاجتماعية ان الانتقادات تكاد تجسم أفكار الاشتراكيين، لكن المنطق المستعمل هو المنطق التقليدي الذي يكرس الحكم الملكي الاستقراطي القائم.

إن من يقف عند التحليل السابق يرى أن استقطاب القوى المتصارعة على النطاق العالمي يطابق استقطاب الطبقات في الميدان الداخلي والصراع الثقافي. فيقول لم يعد مجال للنقاش، يجب أن تكرس كل الجهود للعمل على الانعتاق الثقافي من الغزو الفكري، على التحرير الاجتماعي من الاستغلال الطبقي، وعلى التحرير من الهيمنة الامبريالية. هذه واجهات مختلفة لصراع واحد. لماذا إذن هذا الكلام حول تغيير المنهج؟

لكن هل الأمور واضحة إلى هذا الحد؟

ما هي الظروف القائمة في الوطن العربي؟

نرى الأنظمة التقليدية في هياكلها، وايديولوجياتها، وميولها السياسية تتحكم في المنظمة اقتصادياً وسياسياً. نرى أن الأنظمة المناوئة لها التي حملت في السابق راية الوحدة والتحرير والاشتراكية تشاطرها إما الانتماء الايديولوجي وإما الخطة السياسية. نرى أن الأنظمة التي تبدو واعية وفي نظر الغير متطرفة تتسامح في نشر نفس الأفكار التي تبرر سياسة الأنظمة التقليدية. بالإيجاز إذا كان الوطن العربي ما يزال مجزأ إلى شطرين، فمن الواضح أن الشطر المحافظ هو المتفوق الآن. ونلاحظ استقطاباً جديداً إذ التيار الذي كان يربط هدف التحرير باستعمال المنطق التقليدي قد ضعف جداً حيث انفصل عنه قسم الاكثرية الذي كان في العمق يسبق المحافظة على الأنظمة على التحرير ووجد في التيار الليبرالي من يعضده في محاولة التقارب مع الغرب الامبريالي.

هذه تطورات يجب البحث عن جذورها وأسبابها البعيدة، في ميزان القوى الاقتصادية والعسكرية داخل وخارج المنطقة، في الهياكل الاجتماعية لكل بلد عربي بما فيها الفئات الجديدة التي نمت في ظل الانقلابات الحديثة وغيرت ولاءها السياسي والايديولوجي. وهذا بحث ضروري، يتطلب وقتاً ومجهوداً طويلاً.

لكن إذا حصرنا النقاش مؤقتاً في النطاق الثقافي نستطيع أن نقول بدون تردد أن الوضع المتطابق، الواضح، المتوازن، الذي وصفناه من قبل وقلنا أن معظم المثقفين يقفون عنده هو في الواقع وضع ما قبل 1967، حيث كانت المبادرة في الوطن العربي بيد الحركة التحريرية بجناحيها الناصري والبعثي. لقد ضعفت هذه الحركة إن لم نقل مع البعض أنها انحرفت، والكل يعرف مراحل التدهور: 1967 هزيمة نظام، 1970 هزيمة حركة، 1973 هزيمة سياسية[5]. هل يمكن فصل كل هزيمة عما سبقها من ظروف؟ هل يمكن فصل

(5) نعني بالطبع النتيجة السياسية لحرب أكتوبر 1973، لا العمليات الحربية في حد ذاتها.

الهزائم كلها عن النظام الذي كون أرضيتها؟ لا أقول أن اخفاق الحركة جاء فقط أو أساساً من التناقضات الايديولوجية التي سنحللها فيما يلي. إلا أن التحليل الاقتصادي والاجتماعي، الشامل المقنع، لم يقم به أحد بكيفية مرضية إلى يومنا هذا، بل هذا التحليل نفسه لن يأت إلا بعد التوضيح الايديولوجي الذي ندعو إليه والذي يشكل مرحلة فقط على طريق الدرس العلمي الشامل.

وفي هذا النطاق الثقافي المحدد، والمفصول مؤقتاً عن جذوره الاجتماعية، ألم يحق لنا أن نقول أن البناء الايديولوجي، البعثي والناصري، كان في أساسه ضعيفاً بسبب تبرير موقف سياسي صحيح (تحرير، اشتراكية، وحدة)[6] بمنهج تقليدي؟ لأنه إذ حافظ على المنهج حافظ أيضاً على مبررات انبعاث القوى المحافظة التي كانت تصفق لنقد الايديولوجيات المستوردة وتتظاهر بالاهتمام بهدف التحرير وهي لا تهتم إلا بالتقاليد، ألم يكن من الطبيعي أن يخسر التقدميون كل شيء عندما انقلبت الأوضاع؟ لم ينجزوا التحرير ولا ضمنوا حتى وسائله (الاشتراكية والوحدة) ثم انقلب المنهج التقليدي الذي ظنوا أنه طريق الالتحام بالشعب والتمييز عن الغير، إلى وسيلة فعالة للتسامح مع الأجنبي. ألم يكن انتصار الجناح المحافظ مضموناً منذ البداية؟ وكيف يتصور الاستمرار في هذا الطريق والوفاء لهذا البناء العقائدي إذا كنا فعلاً نريد أن نتحاشى النتيجة ذاتها؟ إن الأوضاع الحاضرة هي التي تطرح السؤال الذي طرحناه: هل ملازمة المنهج للموقف السياسي ضرورة ثابتة؟ ليس المنهج الحديث وحده طريق التعاون مع الغرب، وليس في المنهج التقليدي أي ضمان لتحقيق وسائل التحرير. ألم يحن الوقت أن نستعمل المنطق الحديث لتبرير وترويج أهداف الحركة التحريرية العربية على مستوى جديد؟

ومن ينكر ضرورة هذا التقويم الايديولوجي يريد أن يجمد الحركة التحريرية في مستوى ما قبل 1967. فيتعامى على ما آلت إليه ويعتبر الوضع الحالي انحرافاً ستتخطاه سريعاً الأمة العربية، إنه يسجل بغير ارتياح الاتجاه الحالي نحو المهادنة والتبعية، ومع ذلك يتردد في طرح الأسئلة اللازمة. هل التاكتيك الصحيح هو المزايدة على الايديولوجيا المتفشية، بأسلوبها ومنطقها، والتظاهر بالوفاء إلى قيم الماضي، أم في توضيح الموقف على كل المستويات باستخدام المنطق الحديث حتى وإن كان في ذلك خطر انتعاش القوى البورجوازية[7].

(6) في هذا التسلسل أو في تسلسل آخر.

(7) أقبل هذا الاستنتاج جدلاً. أما في واقع الأمر فإن القوى البورجوازية تنتعش أيضاً في ظلال النظم=

إننا لا نناقش أهداف الحركة التحريرية العربية ببرامجها وتنظيماتها، وإنما نناقش المنطق الذي حررت به البرامج وفسرت الأهداف وطبقت الشعارات. وإذ نفرز المستوى الايديولوجي فلأن الواقع ذاته جعله مركز التناقضات العامة[8].

وإذا اشتغلنا بالمنهج، فلا مناص من أن نهتم بالنخبة المثقفة التي تروج تبريراً أو تفنيداً، الايديولوجيا والبرامج والشعارات. ليس في الاشتغال بالنخبة اعتراف بأنها تكون طبقة مستقلة، متعالية على المجتمع أو متحكمة فيه. وكما أني لا أقول أن الخلط الفكري هو سبب اندحار الحركة التحريرية العربية، إني لا أعتقد أن تغيير ذهنية النخبة المثقفة كاف لتطوير حالة الشعوب العربية. إن ما نناقش عند المثقفين انعكاس فقط لتطورات اقتصادية واجتماعية داخل وخارج الوطن العربي.

وسنوضح هذه النقطة بالذات بتقديم الملاحظات التالية:

1 - إن الوضع الايديولوجي العربي بكل مظاهره هو وليد الضغط الامبريالي. (لم أنكر أبداً أن تأخر العرب لا يشكل سوى وجه لاستغلال الغرب الأوروبي)، كما أنه وليد العلاقات الطبقية (لم أنف أبداً أن كل فئة تستخدم الفكرة التي تكرس مصالحها ولا يعنيها أكانت في أساسها أصيلة أم دخيلة، عصرية أم عتيقة). ومن هذه الزاوية أن كل وضع فكري مطابق للحالة الاجتماعية الناجم عنها ولا يتأتى أي تغيير ايديولوجي إلا في نطاق الصراع والممارسة.

هذا وجه للمسألة لا فائدة من وراء اثباته من جديد.

هناك وجه ثان. إن القوى المتصارعة، سواء على النطاق العالمي أو على النطاق المحلي، تستخدم الأفكار التي هي في متناولها والتي تتغير مع الممارسة لكنها تنطلق من الوجود الذي قد يكون موروثاً عن الأجيال السالفة أو ناتجاً عن مؤثرات خارجية أو عن اختراعات فردية. كل هذه الأفكار والايديولوجيات، مهما اختلفت أصولها وظروف نشأتها عندما تستخدمها الفئات المتصارعة، تصبح قسماً من الواقع الاجتماعي. يجب إذن التمييز

= المحافظة، وهذا ما نراه اليوم. ولم يعد مجال في أكبر البلاد العربية لتطور بورجوازي نموذجي، بل الحقيقة أن استيعاب المنهج من جانب القوى التقدمية هو الذي سيمكن هذه الأخيرة من محاربة القوى البورجوازية بكيفية فعالة.

(8) وعدم هذا الفرز هو الذي يمنع الناس من نقد السياسة العربية بكيفية جدية. يقبلون الأهداف (ومن بين العرب الواعين ينفيها؟) ويدافعون عن المنطق القديم، فكيف يستطيعون نقد الوسائل المتبعة؟

بين دور الأفكار الذي لا يرصد إلا باعتبار علاقات الفئات الاجتماعية وبين ماهية تلك الأفكار التي تحددها ظروف نشأتها[9]. من هنا نرى بوضوح دور المثقفين المزدوج: يتأثرون بالصراعات التي تمزق مجتمعهم ويعكسونها، لكنهم في نفس الوقت يبدعون، أو يقتبسون، ويروجون الأفكار والرموز والشعارات التي تقدم للفئات الاجتماعية لكي تستخدمها في الدفاع عن مصالحها. ودورهم هذا مستقل نسبياً لأنهم يتأثرون أيضاً بظروف نشأتهم (في المعاهد التقليدية أو في الجامعات الأجنبية). وهكذا يصبح في مقدورهم أن يقربوا الايديولوجيات السياسية من الواقع باعتماد المنهج الموضوعي الحديث أو أن يبعدوها بالتعبير عن المصالح الفئوية في صور عاطفية وميثولوجية[10].

تنقسم كل نخبة مثقفة على نفسها طبقاً لتقسيمات المجتمع. وهذه حقيقة لكنها لا تنفي حقيقة أخرى تتبلور في السؤال التالي: ما هو المنهج المتغلب عليها، الميثولوجي أم الموضوعي؟

إذا تغلب الثاني تحصل بالضبط ثورة كوبرنيكية. فكوبرنيك لم يغير من الكون شيئاً. وضع الشمس محل الأرض، فانقلب كل شيء في ذهن الانسان ولم يتغير أي شيء في الكون، كذلك إذا رجح المنطق الموضوعي على المنطق التقليدي سيبقى موقع المجتمع بين المجتمعات الأخرى هو هو، ومصالح الفئات وبرامجها الأساسية هي هي، والنخبة موحدة في ولاءاتها وتطلعاتها، وفي نفس الوقت يتغير فهم الأوضاع وشرح البرامج وتبرير المصالح. ثورة كوبرنيكية، ثورة ثقافية لا تعني قلب أوضاع الحاضر وإنما إمكانية التطور الدؤوب في المستقبل.

2 ـ هذا هو بالضبط ما نقوله بشأن المجتمع العربي في ظروفه القائمة. إنه مجتمع مجزأ، فريسة الاستغلال الامبريالي، تتصارع فيه كل الفئات دفاعاً عن مصالحها بكل الوسائل ومن ضمنها التبريرات الايديولوجية. ولكل فئة ممثلون، يكثرون أو يقلون، في

(9) لنأخذ الحركات الدينية في أفريقيا السوداء أو عند الزنوج الاميركيين. إن الأفكار مستوردة من الايديولوجيا المسيحية أو الاسلامية، لكن الدور الاجتماعي لا يفهم إلا باعتبار علاقات الاستغلال في المجتمع المدروس. فلا توجد علاقة تولد بين ماهية لأفكار ودورها.

(10) لا يجب هنا اعتبار النجاح أو الاخفاق، أو عدم الشعبية، في الدرجة الأولى. فقد تتبنى فئة مستغلة ايديولوجية تقليدية، أحيتها النخبة المثقفة، وتنجح في مساعيها، فيمكن للنخبة أن تدعي أنها جندت الشعب حول شعارات عاطفية، ميثولوجية. إلا أن الفجوة بين الواقع وبين القيم والرموز المعبرة عنه تزداد ولا يستبعد أن تتعطل الحركة في مراحل لاحقة.

النخبة المثقفة، يعكسون تطلعاتها، يحررون برامجها ويختارون شعاراتها. تشترك جميع الفئات في بعض الشعارات كالتطور والتنمية والاستقلال وتختلف في بعضها كالوحدة والاشتراكية. ولكن كل البرامج والشعارات تعلل وتبرر بمنطق تقليدي وهل لنا أن نستغرب من هذا؟ أليس من الطبيعي أن تستغل الطبقات المقهورة ما جاء في التراث من دعوة إلى المساواة والعدل والاخاء وهي جاهزة، يفهمها السامع بكل سهولة؟.

لكن الأمر يختلف إذ يأتي المثقف ويقول: لا توجد دعوة أعمق ولا أشمل مما جاء في التراث القديم، فلا حاجة إلى تجاوزه. يعترف بالواقع وفي نفس الوقت يكرسه إذ يحكم عليه إيجابياً ويتخلى عن كل العلوم الحديثة التي تبحث في نشأة التمييز الطبقي ووسائل محوه. يركز إذن الايديولوجيا محل العلم الموضوعي. وإذ نقول هذا إننا لا نحكم بعدم جدوى الدعوة على المدى القريب وإنما نتساءل عن تأثيرها على المدى البعيد عند مقارنتها مع دعوة الطبقات المستغلة في مجتمعات أخرى.

فنتصور مثقفاً آخر ينتمي إلى فئة مستغلة، أو يلتزم بمتطلباتها، ويتأثر بايديولوجيات حديثه. إنه بالطبع يتعالى فكرياً على مجتمعه إذ يروج فيه أفكاراً لم تنبع مباشرة منه مع ملاءمتها لمراميه، فتستخدمها طبقة مستغلة وتحولها إلى قسم من معطيات المجتمع بذلك يكون العمل السياسي أقرب إلى الواقع. قد لا يكون أكثر فعالية في المدى القريب من العمل المبني على الايديولوجيا، لكن على المدى الطويل تكون أثبت وأعمق جذوراً. هذه عملية تاريخية بطيئة، تعمق الصراع الطبقي، والفهم المجتمعي للواقع في الداخل والخارج، وفعالية الممارسة السياسية، وبالأحرى تقرب المجتمع العربي من المستوى العالمي، وهي بالضبط عملية التحديث[11].

عندما يتكلم الكاتب عن تحديث الفكر العربي، أو عن تحديث الايديولوجيا العربية، يجب ألا يفهم القارىء أن النتيجة الحالية ستكون تحديث المجتمع العربي. تتطلب العملية الأولى جيلاً أو جيلين، في حين أن الثانية تستلزم، مهما كانت الوسائل، حقبة تاريخية كاملة.

إن الثورة الفكرية تمس المنهج، لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية، والديمقراطية والاشتراكية، والوحدة (والترتيب قابل للتغيير)، وهي أهداف تفهمها الفئات

(11) لا أرى مجالاً للنقاش في مفهوم التحديث أو العصرنة لأنه بديهي إلا عند المكابرين المتصوفين. لكن وسائل التحديث كثيرة تاريخياً ونظرياً، والنقاش مفتوح حولها.

الاجتماعية وتحاول تطبيقها حسب مصالحها الخاصة، لكن بسبب هذه الثورة بالذات، ستعرض ايديولوجيات وبرامج الفئات في ثوب جديد، لأنها ستفهم على ضوء مسلمات أخرى وحسب منطق آخر. ستتغير نظرتنا إلى اللغة وبالتالي إلى الاصلاحات التي نوقشت منذ خمسين سنة بدون فائدة، إلى الوحدة القومية، إلى الاشتراكية، إلى الاسلام كعقيدة وكنظام. صحيح أن الصراع الطبقي سيحتد، وسينمو خطر انفصام المجتمع، لكن في نفس الوقت سيتوحد المنطق وتزداد حظوظ التلاحم والتفاهم. وسنتجه أكثر فأكثر نحو الواقع، نحو الأرض بقدر ما نبتعد عن سلطان الماضي والأوهام.

3 ـ خلقت التطورات الأخيرة في المجتمع العربي ظروفاً تتطلب استقطاباً جديداً في الميدان الثقافي والسياسي.

إن أنصار المنطق التقليدي، رغم حملاتهم البليغة ضد الاستعمار الفكري ودعوتهم إلى الأصالة، يمهدون الطريق إلى التصالح مع الغرب، متفقين في أهدافهم مع البورجوازية العربية التي وضعت بين قوسين منطقها الحديث ولا تستعمله إلا داخل مراكز عملها.

فالمثقفون المتحررون والثوريون الذين سينتهجون المنطق الحديث، مبررين الأهداف القومية بهذا المنطق، سيرفعون رايته عوض الطبقة الوسطى التي زهدت فيه بسبب ضعفها وضرورة الدفاع عن مصالحها في محيط غريب عنها.

ومن الطبيعي أن ينقسم هؤلاء المثقفون المتحررون إلى فئات: منهم من يريد بعث الطبقة الوسطى. منهم من يقف موقف البورجوازي الصغير، ومنهم من يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك. لكنهم ينطقون بمنطق واحد، مؤسس على الوعي بالتاريخ، والذي يكون أرضية الليبرالية والماركسية معاً.

وستنحل بذلك عقدة من عقد التخلف، كانت نتيجة جمود الصراع التحريري، وسبباً من أسباب نكسة سنة 1967. وهي خطوة ضرورية إذا أردنا أن نتجنب تكرر النكسات في المستقبل، مع أنها غير كافية إذا لم تترجم بعد أمد قصير إلى ممارسة سياسية يومية.

صحيح أن هذه الاشكالية تشبه إشكالية الثلاثينات في بلاد الشرق العربي.

هل تعني نكسة فكرية تردنا إلى مرحلة تجاوزها المجتمع العربي؟

إن التطور التاريخي سلسلة من تناقضات ترتكز عقدها أولاً في الواقع الاقتصادي ثم

في الذهن. تبدأ على مستوى المادي بين المعطيات الطبيعية ووسائل الانتاج تنعكس بعد حين في الذهن عن طريق تضارب مصالح الفئات الاجتماعية والجدال بين الممثلين عنها. ثم يتبلور التناقض على النطاق الايديولوجي، فيطول أو يقصر، ثم يحل في غالب الأحيان بثورة تقلب الاشكاليات.

فإذا تعذر الانقلاب لأسباب معينة، تتغير بالطبع مع الزمان عناصر التناقض، لكن العقدة تبقى ذهنية وتعين على تجميد التناقض الموضوعي الذي تغير شكله.

وإذا انحلت العقدة ذهنياً، يبقى التناقض الموضوعي قائماً في صورة تعارض مصالح الفئات المتصارعة، ويتطلب لكي يحل فعلاً عملاً سياسياً ثورياً.. في انتظار تناقض موضوعي جديد.

هذا ما يعلمنا التاريخ إياه، وزمنية التاريخ غير زمنية الفرد. يظن المرء أنه تجاوز اشكالية معينة، في حين أن مجتمعه ما زال متعثراً متردداً في تناقضاتها.

لو نجحت دعوة الليبراليين في الثلاثينات، بوجود ظروف داخلية وخارجية ملائمة، وتوصلت الطبقة الوسطى إلى السيطرة الكاملة وركزت أسس النظام الرأسمالي في المجتمع، لتبنت الطبقات المستغَلة وبالأخص الطبقة الشغيلة ايديولوجيات عصرية للدفاع عن مصالحها، ولما حملت جماعة الاخوان المسلمين مشعل العدل والاشتراكية.

لقد أخفقت الدعوة الليبرالية لأسباب موضوعية. لكن هذا لا يمنع المؤرخ أن يرى في ذلك الاخفاق سبب تعثر المسيرة العربية، كما أن مؤرخ ايطاليا يعلم أن تأخير الوحدة الايطالية كان لأسباب موضوعية، لكنه لا يرى فيه أبداً ميزة إيجابية، بل يعتبر أن ما لم ينجز في الماضي، يجب أن ينجز اليوم ولو في ظروف أدق.

لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وانسية.. الخ.. لكن هذا الاستيعاب، مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال. كلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل. وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة، بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن.

لذا فإن موقف المثقف في البلاد المتخلفة ذو طابع مزدوج، يطبق من جهة المنهج الموضوعي على مجتمعه، فيربط الايديولوجيات بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ويبرر كل ظاهرة. يفسر لماذا تستولي حركة رجعية فكرياً على أذهان المستضعفين، ولماذا تخفق

الحركات الليبرالية الديمقراطية، وتجد الماركسية صعوبة في الانتشار بين الفئات المضطهدة، لكنه لا يقف عند هذا الحد، ولا تتوحد نظرته مع نظرة أي محلل أجنبي موضوعي لأنه يريد أن يشارك في تطوير مجتمعه، فيقيم كل الايديولوجيات بحسب تقويتها أو اضعافها للمنهج العصري الذي يستعمله هو في تحليله[12].

إني واع لهذه الأزدواجية وأتحملها تماماً. لقد ذكرت اسباب اخفاق الليبرالي في «الايديولوجية العربية المعاصرة» ثم ناديت بضرورة استيعاب مكتسبات الليبرالية في «العرب والفكر التاريخي». لقد نوهت بمنجزات البورجوازية الصغيرة في الكتاب الأول ثم دعوت إلى تخطي مواقفها الايديولوجية في الكتاب الثاني. فظن البعض أن هناك تراجعاً نحو الليبرالية. والواقع أني كنت فاحصاً، محللاً في الكتاب الأول، وداعية في الكتاب الثاني. ليس المهم في كلتا الحالتين تطور المثقف كفرد بل تطور المجتمع ككل، ويجب أن تكون متطلبات الفرد تابعة لمتطلبات المجتمع وإن عز على المثقف أن يعترف بحدود لحريته الوهمية. لذلك صرحت أنه إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية. لكني لا أحبذ اشتراكية على أسس تقليدية لأنها تكرس منطق الماضي.

* * *

هذا هو نطاق الدراسات المجموعة في هذا الكتاب. إنها نقد ايديولوجي للايديولوجيا العربية وقد صرحت بذلك مراراً، كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الاجتماعية، نقد موجه أساساً للنخبة المثقفة، في مرحلة انتقالية فرضتها اخفاقات الماضي،

(12) من هنا ينشأ التساؤل حول مفهوم العقلانية. يقول المفكر التقليدي: هل العقل يفسر اليوم كل شيء؟ لا.. بدليل ما يقوله الغربيون أنفسهم. وهذا اعتراض صحيح، لكنه لا ينفذ إلى صميم الموضوع. يجب اعتبار ما كانت تقول أوروبا على لسان غليلي وديكارت. كانت تقول أن كل شيء يفسر بالعقل، وكانت العقلانية آنذاك دعوة ايديولوجية، مكنت أوروبا أن تتطور في كل المجالات. ولا يضر أوروباتراجعها النسبي في هذا الميدان. أما بالنسبة لنا فالسؤال المطروح هو الآتي: هل نتمكن من إنجاز كل التغييرات التي نحن مطالبون بانجازها إذا لم نراهن على العقلانية اليوم، رغم تراجع الغرب ورغم التحفظات النظرية التي يمكن آن توجه إلى العقلانية كفلسفة؟ أما ماذا سيكون موقفنا في المستقبل عندما تصنع بلادنا، فهذا سؤال نسقطه مؤقتاً من حسابنا لأنه لا يحتمل اليوم جواباً مقبولاً.

لا يجب تحديد العقلانية بكيفية مجردة فلسفية (وتصدق الملاحظة أيضاً على مفاهيم التحديث والاصلاح والتجديد والتصنيع) بل يجب استقراؤها من التطوير التاريخي، من الظروف الواقعية التي تمكنت فيها مجتمعات معينة من التقدم والازدهار.

وانحرافات الحاضر، حتى نتهيأ لمرحلة لاحقة قد يعيننا على كسب معاركها التوضيح الايديولوجي المتبوع بالتزام سياسي.

طرحت أسئلة لم أدع أبداً أنها جوهر المشكل العربي وإن الجواب عليها سيغير الأوضاع في الحين. لكنها في نطاقها المحدود المتواضع تستلزم ردوداً موضوعية، مبنية على بحوث طويلة وشاقة غير المناظرات الكلامية التي تعودنا عليها.

وهذه هي الأسئلة:

1 ـ ما هي الايديولوجيا المتغلبة في المجتمع العربي؟ لا نعني ايديولوجيا المثقفين كما تعبر عنها بعض الاندية الثقافية في العواصم الكبرى، ولا الايديولوجيا الرسمية، ولا الثقافة الشعبية كانعكاس لحياة الشعب. إنما نعني القواعد الذهنية المتبطنة في سلوك الأفراد، وفي أحلام الرجال ورسوم الأطفال، في الآداب الريفية ونفسانيات الأبطال الروائية، في نصائح الأمهات ودروس التربية الأخلاقية[13].

هذه الايديولوجيا هي منطلق تصور الأحوال السياسية العامة، الداخلية والخارجية، وعلى أساسها تتخذ قراراتها كل الفئات المتصارعة على النطاق المحلي والعربي.

إنها لا تعكس الواقع بأمانة، بل تلونه وتوجهه وجهة خاصة. هل هذا التحوير في صالح النشاط والفعالية أم في صالح التأمل والانفعال؟ هذا سؤال موضوعي ينبني على البحث نفسه. قد يقول البعض: لنقم بهذا التحليل بشرط أن نقارن النتائج بأيديولوجيا العجائز والأطفال والريفيين في الغرب، لا بما تفكر به النخبة المثقفة. الواقع أن الاعتراض مرفوض لأن وزن الجماعات المذكورة يختلف في المجتمعين، العربي والغربي، يمثل الريفيون أقل من 7٪ من مجموع السكان في انجلترا وأمريكا وأكثر من 70٪ في البلاد العربية. لا بد إذاً من طرح سؤال تقييمي: هل تلائم هذه الايديولوجيا المجتمع الحديث، الصناعي، العلمي، التكنولوجي، رأسمالياً متقدماً كان أم اشتراكياً؟ ولا يمكن أن يغفل التقييم أن التصنيع ضرورة ملحة بالنسبة لنا.

(13) لقد قام أوليفيه كاريه بدراسة كتب التربية الدينية في الجمهورية المصرية وأظهر ابتعاد مضمون هذه الكتب عن كل القيم الحديثة التي كان من المتوقع أن تستنتج من الاختيار الاشتراكي.

هذه الدراسات كانت تعرف في القرن الماضي بنفسانية الشعوب وتسمى اليوم بالانثروبولوجيا الثقافية، وتصف ما يسميه المجتمع المدروس تقاليده الموروثة وهي بالضبط ما يكون «سنة» ذلك المجتمع. إني استعمل كلمة سنة في هذا المعنى المحدود علماً بأن كل سنة تعني ما تعنيه كلمة (تراديسيو) باللاتينية.

2 ـ إن الوضع الثقافي هو وضع ازدواجية لغوية وثقافية، ظاهرة وواسعة النطاق كما في المغرب الكبير ولبنان، خفية وضيقة كما في مصر وسوريا. ومهما اختلفت الظروف يبقى السؤال المطروح: هل تعين الازدواجية على نشر الذهنية العلمية أم بالعكس تعين على تكريس الايديولوجيا المتفشية؟ وإذا كان الجواب الثاني هو الصحيح ووجب التعريب، كيف تواجه اللغة العربية هذا التحدي من حيث كتابتها وهجاؤها ونحوها وقاموسها؟

ولا يجب تمييع السؤال باقحام اسئلة أخرى: كيف نحافظ على لغة القرآن؟

كيف نربط الحاضر بالماضي؟ كيف نحيي التراث ونحارب الاستلاب الفكري؟ هذه اسئلة، رغم أهميتها الوجدانية، لا تغير من الموضوع شيئاً. في بلد كالمغرب أو الجزائر إذا كان الطفل يتعلم في سنته الأولى من الدراسة القراءة والكتابة بالفرنسية ولا يتعلمها على نفس المستوى بالعربية، فهذه ظاهرة لا يجب مناقشتها بل معالجتها حالاً لأنها تؤثر مباشرة في الهيكل الاقتصادي والاجتماعي، ولا يقبل قول من يقول: ماذا تضر زيادة سنتين أو ثلاث سنوات لاتقان اللغة كما هي الآن إذا كان الثمن المحافظة على التراث وهو هدف اسمى من هدف التقدم، لأن هذا المنطق يرفضه الحاضر[14].

3 ـ ما هي نتيجة استعمال المنهج السلفي لحل مشاكلنا؟ ونعرِّف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى ضمانة الماضي لانجاز اصلاحات فرضها الحاضر، كتحرير المرأة باسم القرآن والحديث مع أن المجتمع الرأسمالي الذي يعتبر في الفرد قوة العمل فقط، كيف ما كان الجنس والسن، هو الذي فرض تحرير المرأة لا الدعوة إلى المساواة بين الناس، أو كجعل الزكاة اداة التعادل بين المواطنين مع أن المساواة في التوزيع داخل مجتمع غير رأسمالي تخالف في المفهوم والنتائج المساواة في ملكية وسائل الانتاج داخل مجتمع رأسمالي. واللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم انجازات العصر الحديث التي ضمنت كلمات حرية ومساواة وكرامة مفهوماً موضوعياً، وبانعدام الادراك، تنعدم إمكانيات الانجاز الفعلي.

السؤال الذي يفرض نفسه بعد تجربة قرن هو: هل اللجوء إلى منطق الماضي يقتصد الطريق، يقنع العامة، يدفع الناس إلى قبول الجديد، أم يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد، ويقوي بالتالي، رغم المكاسب الجزئية، دعاة الماضي، غير المقتنعين بضرورة الاصلاحات؟

(14) كم مرة قرأنا مثل هذا التصريح: لا يضر المسلمين أن يكونوا متخلفين في الميدان العلمي والتقني، بل الضرر كل الضرر أن يبتعدوا عن دينهم وسنة نبيهم.

لا يكفي أن يقال أن علي عبد الرازق مثلاً قد قضى على دعوة الخلافة وأبرز شرعية النظام الوطني التمثيلي في مصر عندما ألف «الاسلام وأصول الحكم»، يجب أيضاً أن نرى هل مهد أم لا الطريق لحركة الاخوان المسلمين باستعماله منهجاً انتهازياً، انتقائياً في تعامله مع معطيات التاريخ الاسلامي؟ لا يكفي أن نسجل تصريحات المفكر السلفي واختياراته السياسية التي تختلف عند علي عبد الرازق وعند السيد قطب، عند العقاد وعند خالد محمد خالد، عند علال الفاسي وعند مالك بنابي، بل يتعين أن نفحص تأثير المنطق المشترك لدى هؤلاء جميعاً على المدى الطويل في خلق ثقافة غير ملائمة لمنظور المجتمع الحديث.

4 ـ يرفض المثقف العربي التمييز بين مقومات الفكر الحديث وبين ايديولوجيا الغرب الامبريالي الحالي، أي بين الليبرالية الكلاسيكية، ثمرة كفاح الطبقة الوسطى الأوروبية ضد الاقطاع، والايديولوجيا الليبرالية الحالية التي تسخر الأنظمة البرلمانية في الدول المتخلفة لمصالحها، وتزور الانتخابات وتستغل الحرية الاقتصادية لتركيز الاستثمارات الرأسمالية. يرفض أن يقول بوضوح أن الماركسية هي وارثة المنطق الليبرالي الحديث، وأن هذه العلاقة هي التي تجعل من الممكن فصل الليبرالية كمنهج عن الليبرالية كسياسة.

ينبع هذا الرفض من تجارب شخصية قاسية في الغرب الحالي، وهكذا يقدم المثقف نزواته النفسانية على متطلبات المجتمع.

عندما يكتب ويحاضر المثقف العصري، انطلاقاً من اشمئزازه الشخصي، ماذا يكون تأثيره في ذهن المثقف التقليدي الذي لا يتصل مباشرة بالفكر الغربي؟ إن المثقف العصري لا يهتم إلا بما يكتب زملاؤه في الثقافة ويظن أن الثقافة التقليدية في طريق الاضمحلال، فلا يهتم لتأثيره فيها، وفي هذا الموقف نرى عدم النضج وعدم الموضوعية. إذا كان المثقف العصري يستغل قسماً من انتاج الغرب لضرب القسم الآخر، وينتحل فكرة اشتراكية لتحطيم الغرب المعاصر بدون أن يعترف مسبقاً أن الماركسية متجذرة في الثقافة الغربية، هل يشجع هذا الموقف الفكر التقليدي المنغلق أم لا؟

5 ـ إن مفهوم الاصالة غير مستقر، يرمز مرة إلى الدين ومرة إلى الثقافة، يشير مرة إلى واقع انثروبولوجي ومرة إلى اختيار تاريخي[15]. والمدافعون عن كل واحد من هذه المفاهيم، الذين ينتمون إلى فئات مختلفة ويتجهون اتجاهات سياسية مختلفة، يحذر بعضهم

(15) حق المغايرة كما يقول هنري لوففر. ويقترب من هذا المعنى مفهوم جاك بيرك.

البعض. وهذا ما يجعل النقاش في هذا المضمار صعباً وعميقاً.

لكن السؤال حول الاصالة لا يتعلق بمفهومها أو شرعية الدعوة إليها، بل يدور بالأحرى حول من له مصلحة في نشرها. ما هي القوى الاجتماعية المسيطرة اليوم في البلاد العربية؟ وكيف تفهم هي الأصالة وتستغلها؟

إن الذين يتمثلون ما يفعله الصينيون اليوم أو ما فعله لينين أمس، لا يفهمون أن هؤلاء يمسكون بدفة الحكم، يؤولون التراث حسب مصلحة الشعب وأنهم كانوا يرون آراء أخرى عندما كانوا في المعارضة. والمثقف العربي الذي يتعامل مع التراث كما لو كان هو في الحكم أو يعيش في دولة اشتراكية يبرهن مرة ثانية على انه لا يفرق بين أوضاعه الشخصية والأوضاع العامة.

إن التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل. من أراد أن يحيي كلام البعض من مفكري الماضي فإنه لا محالة مدفوع إلى إحياء الكل، وهذا هو سر موقف المؤسسة التقليدية عندما تصفق لاحياء كل قسم من التراث القديم، مهما كانت الأغراض والظروف. إنها تعلم أن النتيجة العامة ستكون في صالحها.

الواقع أن عملية الغربلة التي يدعو إليها البعض لا يمكن أن تتم بكيفية مرضية إلا في ظل سلطة ثورية، حين تضطر المؤسسة التقليدية نفسها إلى أن تنتحل موقف أبي ذر الغفاري في مواجهته لعثمان ومعاوية.

أما الآن فالمطلوب من المثقف هو أن يرفع في وجه ممثل الثقافة الأصلية وما يترتب عنها من أنظمة وهياكل اجتماعية وسلوك، راية الثقافة التي تفتح أبواب التقدم رغم ما فيها أيضاً من سلبيات، لأن التشبث بمقولة الأصالة نكاية في الغرب الامبريالي يعني في الظروف القائمة تعامياً عن الواقع وتنكراً للمستقبل الذي سيطرح فعلاً مسألة الخصوصية، لكن في إطار جديد وبوسائل ذهنية ومادية جديدة.

6 ـ لعل الانتاج الفكري العربي الوحيد الذي يتغلب فيه المنطق الحديث هو حقل الاقتصاد الليبرالي السياسي. ونرى فيه بكل وضوح كيف يتجاوز الاتجاه الماركسي الاتجاه الليبرالي مع المحافظة على فرص النقاش حول نقاط موضوعية. فمسائل التأميم والاصلاح الزراعي والتصنيع تتسع للاختلاف في الآراء بسبب تضارب المصالح، لكن الجميع يتحاكمون أمام الأرقام، وفي حالة الاختلاف على الأرقام وإصرار كل فريق على رأيه، يعرف الجميع أسباب الاختلاف وطرق التوافق.

بيد أن هذا الوضع وقف على الاقتصاد السياسي ولا تشاركه فيه العلوم الانسانية الأخرى. وعلى هذا الأساس تزدهر التقنوقراطية كنظام وسياسة، كفكر وسلوك. فيقال مثلاً أن التصنيع هو الهدف في أي نظام اجتماعي كان وتحت قيادة أي كان، ويقال كذلك أن التصنيع هو الذي سيعمم التعليم، ويبسط ويقولب اللغة، ويحرر المرأة ويغير السلوك، فلا داعي للدعوة إلى اصلاحات قانونية جزئية.

هل يحدد من تأثير الفكر السلفي، أم يدخل في إطاره عن وعي أو عن غير وعي؟ ويزيد من خطورة هذا السؤال ما آلت إليه التجربة الناصرية في مصر.

7 ـ إن معظم البلاد العربية اليوم تتقدم قليلاً أو كثيراً على طريق التنمية والتصنيع. وهو تقدم لا يواكبه تغيير ملموس في اللغة والثقافة والأنظمة العائلية والعشائرية وأحياناً حتى في النظام السياسي. تجري الأمور وكأنه من البديهي أن يفصل التغيير الاقتصادي عن الظروف الاجتماعية والسياسية، ثم تؤثر هذه الحالة حتى في الميدان السياسي. فينادي الكثيرون بضرورة تحقيق العدل والمساواة بدون اعتبار للأوضاع الثقافية.

والسؤال هو: هل يصح تصور مجتمع عصري بدون أيديولوجيا عصرية؟ هل يمكن تصور تنظيم سياسي ثوري بدون ثقافة حديثة؟[16]

8 ـ وختاماً ما معنى الموضوعة الثالثة حول فيورباخ التي ذكرناها في مستهل هذا الفصل؟

ينتقد ماركس في الفقرة الأولى النزعة المادية، في الجملة الثانية النزعة المثالية، ويقدم كحل (البراكسيس) أو الممارسة الابداعية.

(16) والاعتراض التقليدي هو: واليابان؟ واسرائيل؟ ألم نشاهد في كلتا الحالتين تقدماً اقتصادياً وتقنياً مع المحافظة على التقاليد العتيقة. وهناك اعتراض آخر: ماذا نفعها التغيير الثقافي حيث لم تواكبه ثورة اقتصادية واجتماعية؟

هذه الاعتراضات تبدو وجيهة لكنها غير مبنية على بحوث ودراسات مستفيضة. إذا وجب الحكم من خلال ارتسامات عابرة، إني اعتقد أن المجتمع التركي رغم كل الظواهر أكثر استعداداً للحياة الحديثة من غالبية المجتمعات العربية، وإن الايديولوجيات التقليدية في اليابان وإسرائيل لا تلعب دوراً حاسماً في الحياة الثقافية. ونجد رمزاً لهذا في الأعمال الأدبية والفنية والبحوث التاريخية لكل هذه المجتمعات، حيث تغلبت النزعة الموضوعية على النزعة التبريرية. تبقى بالطبع مظاهر لا تتفق مع هذا الحكم، فيجب ربطها باخفاقات اليابان ازاء أمريكا، وتركيا إزاء روسيا واسرائيل أخيراً أثناء حرب أكتوبر 1973.

لكن (البراكسيس) لا يتحقق في الحال، لا بد من وقت بين التزام الفرد وانجاز الجماعة. وفي هذه الفجوة الزمنية يبقى الواقع قابلاً للتحليلين المتناقضين. فالانزلاق نحو المادية (التأكيد على الظروف الاقتصادية) أو نحو المثالية (التأكيد على دور التربية) ينتج عن اتجاه الواقع نفسه.

عوضاً عن التراشق بتهمة المادية أو بالمثالية، أليس من الأنسب بحث الظروف الموضوعية للتأكد من موقع عقدة التناقضات، هل هي في مستوى العلاقات الانتاجية أم في مستوى القيم الجماعية؟ وهو بحث لا ينفي (البراكسيس) كضرورة إلزامية بل بالعكس يعين على توجيهها الوجهة الصحيحة.

أما إذا نزعنا عن الماركسية جدليتها، وقلنا إن التأخر الثقافي نتيجة حتمية للنظام الاقتصادي القائم، وإن اصلاح القاعدة مقدم نظرياً وعملياً على الاصلاح الذهني، ماذا يكون تأثير هذا المذهب في المجتمع المتخلف؟ هل يرجح كفة الثوريين أم كفة المحافظين؟

وبالطبع يتطلب الجواب **فحص الواقع، لا الرجوع إلى النصوص**[17].

هذه هي أهم الأسئلة التي طرحتها في نطاق محدد والتي تتطلب دراسات عينية مدققة حتى نجيب عنها بكيفية مقنعة.

وأنا أقدم أجوبة مفصلة قطعية. إني اقتصر على بعض الاشارات، استنتجتها من دراسات خصصتها للمجتمع المغربي. قد يكون المغرب أكثر تقليدية من البلاد العربية الأخرى، فيجب تخصيص الأحكام التي يحتوي عليها هذا الكتاب. لكن كيف نثبت خصوصية المغرب بدون دراسات عينية للمجتمعات العربية الأخرى؟.

على أن المهم في كل هذا هو التحاكم إلى الواقع.

إلا أن هذه القاعدة نفسها لا يعمل بها عن اقتناع وحسن نية إلا من أذعن إلى العقلانية في علوم الطبيعة والنزعة التاريخية في العلوم الانسانية.

ونرجع هنا إلى نقطة الانطلاق، أي إلى ضرورة الثورة الثقافية. إن الفكر العربي

(17) تندرج تحت هذه النقطة نقطة أخرى: هل يجب اعتبار الماركسية كمنهج لتحليل أي مجتمع، أم يجب اعتبارها أيضاً كايديولوجيا تحديثية داخل المجتمع المتخلف؟ وفي الحالة الثانية لا بد من تقييم دور كل تأويل الماركسية بالمنطق التقليدي وتصبح مرادفة للاشتراكية التوزيعية، لا يجب الحكم عليها من حيث قدرتها على كسب شعبية مؤقتة بل من حيث تشجيعها أو عرقلتها تحديث الذهن.

الذي يعكس موقع المجتمع العربي في عالم اليوم لن نتجاوز حدود محيطه المسحور إلاّ بقفزة كوبرنيكية تخرجه من الذات إلى الموضوع.

قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الانتصارات حتى ولو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً، مدفوعاً مرغماً وأعينه محدقة في «الأصل» المتباعد، تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً. فيعيش حياة أزدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة.

والمثقف؟ إن سير التاريخ لا يتوقف على المثقف، لكن المثقف مطالب بالخضوع إلى قوانين التاريخ إن اراد أن يكون له وجود وتأثير.

منهج الفكر المغربي المعاصر

1 - الفكر والايديولوجيا

ماذا نعني بالفكر المغربي المعاصر. لا نطلق الكلمة على كل ما يكتب ويقال ثم ينشر ويذاع. هذه هي المادة التي تقودنا بعد التحليل إلى الفكر المسيطر على المجتمع المغربي.

والمادة الفكرية تظهر في أشكال متعددة: في شكل تسجيلي، تصويري، كما في الأعمال الأدبية، وفي شكل تحليلي على نمطين: نمط جامعي يربط المسببات بالأسباب فيقصر اعتباره على الظروف الاجتماعية والعلاقات العائلية والمعطيات النفسانية ثم يقف عند هذا الحد، ونمط حر يهدف إلى الاصلاح فيزيد على التحليلات الاجتماعية عنصر التقييم لأنه ينطلق من قيمة مسلمة قد تكون حرية الفرد المبدع أو تلاحم الجماعة أو تكامل الشخصية الفردية أو الجماعية.

وأمام هذه المادة تختلف طرائق النقد - يهتم الناقد الأدبي بأشكال التعبير ومدى ملاءمتها للمضمون الجلي ومدى اتباعيتها وابداعيتها - ويهتم الناقد الفلسفي باستخراج اجوبة لبعض المشاكل يعتبرها أعمق ما يطرحه الانسان وهو في عالم المرئيات. أما الناقد الايديولوجي فإنه يحاول أن يصل إلى النظرة الواحدة والموحدة التي تتحكم في التصور والاحساس والحكم عند الكتاب مهما كانت وسائل التعبير التي اختاروها. ثم بعد ذلك يحاول أن يكشف عن العوامل التي حددت هذه النظرية وتبرر إذن وجودها.[1].

(1) في غالب الأحيان يحل الناقد الايديولوجي محل الناقد الأدبي أو الفلسفي، لكن يجب التمييز بين هذه الأنواع من النقد والمحافظة على كل نوع في نطاقه الخاص - ليس لوسيان غولدمان ناقداً أدبياً رغم أنه كتب حول راسين ولوركا والقصة الجديدة في فرنسا، كما أن ماركس لا يعد ناقداً أدبياً لأنه كتب=

ومن الطبيعي أن يتعامل الناقد الايديولوجي بكيفية مختلفة عندما يدرس قصة واقعية أو قصة رمزية، مع أنهما تمثلان مادة في نفس المستوى بالنسبة إليه. إنه يترك وسائل التعبير للناقد الأدبي، ويبحث في كلتا القصتين عن الفكرة المعقولة، قريبة، كانت، أو بعيدة الادراك. وقد تكون هذه الفكرة محجوبة في الأدب الواقعي أكثر منها في الأدب الرمزي، عكس ما يظن القارىء المتسرع ـ أن البحث الجامعي يعتبر نفسه بحثاً موضوعياً، لا دخل فيه للنزوات الفردية، ومع ذلك فإنه يشكل أيضاً مادة في يد المحلل الايديولوجي، الذي يستطيع أن يربط هذه الأبحاث، حتى في اختيار موضوعاتها وكيفية تقديمها، إلى اهتمامات الرأي العام الذي يؤثر في الأستاذ الجامعي وفي الطالب على السواء.

بيد أنه من الواضح أن المادة المحببة عند الناقد الايديولوجي هي البحث الحر الذي يشمل افتتاحيات الصحف، ودراسات المجلات، وبرامج الأحزاب والجمعيات، والرسائل.. الخ. نجد في البحث الحر توافقاً بين الرأي الفردي والتيار الجماعي يجعل تأثير الرؤية على التصور جلياً إلى حد البداهة، فلا يبقى إلا ربط الرؤية العامة بالمؤثرات التي تتسبب في ظهورها وانتشارها.

لا غرابة إذاً إذا فضلت في هذا الحديث الكلام على هذا النوع من الانتاج الفكري.

وإذا كان منتج الأفكار، أكانت واضحة جلية أو متسترة وراء صور ومواقف ورموز، ينطلق من رؤية عامة هي التي نطلق عليها كلمة فكر أو ايديولوجيا، وتخضع لعوامل مختلفة يجب الكشف عنها، والناقد الايديولوجي يخضع أيضاً لنفس المؤثرات، فسيواجه إذن المشكلة الأساسية في كل العلوم الانسانية والتي تتعلق بالفرق بين العلم والايديولوجيا.

لا حاجة لنا في فتح نقاش منهجي طويل ولنكتف بالقول أن المفهوم التي تنبني عليه كل هذه العلوم هو مفهوم **المطابقة**. إن الهدف من كل تحليل ثقافي ينحصر في اظهار مطابقة أو عدم مطابقة التعبير للمعبر عنه زمن التعبير. وإذا قيل كيف يمكن للناقد أن يحكم بالمطابقة أو عدم المطابقة، نجيب أن ذلك ممكن لسببين اثنين:

ـ التمييز بين الوعي الجماعي والوعي الفردي.

= صفحات حول بلزاك في الأسرة المقدسة.. كما أن النقد المنتشر حالياً والمترتب على اللغويات الحديثة كما يمثله رولان بارث في فرنسا، يجب أن يعتبر نقداً فلسفياً، لا نقداً أدبياً منهجياً.

ـ التخلف في الزمن الذي يعطي بعداً تاريخياً يمكن من تمييز الواقع الجديد عن الواقع القديم وبالتالي الوعي بالجديد عن الوعي بالقديم[2].

على أساس هذه المطابقة يتميز موقفان: الوضعي والتاريخاني ـ ينفي المحلل الوضعي كل فكرة مسبقة وبالتالي يعارض كل تقييم، جمالياً كان أو أخلاقياً أو فلسفياً أو دينياً، فينتهي آخر الأمر، رغم كل محاولاته إلى أن كل تعبير مطابق للحالة التي يعبر عنها. فتلتقي الوضعية المنهجية بالواقعية في الأدب، والحيادية في السياسة، والعدمية في الأخلاق. ومن هنا يؤخذ على الوضعية انها تبرر كل عمل فكري مع أن القارىء يحس بداهة بالفروق في القيمة والمستوى، ومن هذه الفجوة يتسرب من جديد منطق الكشف[3]. أما الموقف التاريخاني فإنه يرفض بالطبع وجود حقيقة مسبقة لكنه يرفض أيضاً الحياد. انطلاقاً من المجتمع الانساني مجزأ إلى قوميات وكل قومية إلى فئات، وأن التطور التاريخي لا يتبع وتيرة واحدة، نقول أن كل تطور في أي مجتمع يضع حدوداً لحركة المجتمعات الأخرى وضرورة اجتياز هذه الحدود هي التي تحدد «حقيقة» كل فترة بالنسبة لكل مجموعة. توحدت فرنسا وانجلترا، فأصبحت الوحدة القومية حقيقة الفترة اللاحقة بالنسبة لألمانيا وايطاليا مع انها لم تكن كذلك في الفترات السابقة. بناء على هذا الوضع يمكن الحكم، ايجاباً أو سلباً، على التنظيمات الاجتماعية والانتاج الفكري، على اسس انجازية تاريخية لا فلسفية أو اخلاقية.

هذه هي الأرضية التي انطلق منها لاعطاء بعض الأحكام حول الانتاج الفكري المغربي.

2 ـ الايديولوجيا أو الرؤيا المحدودة

كل نقاش حول التمييز بين العلم والايديولوجيا يطرح السؤال التالي:

ما هي أسباب عدم مطابقة صورة الواقع للواقع في أذهان الناس؟ وتنبىء على هذه

(2) النقطة الأولى التي أكد عليها انجلز الذي أعطى شكلاً جديداً لفكرة هيجل حول مكر التاريخ. والنقطة الثانية نجدها عند ماركس عندما يقول إن فهمنا للنظام الرأسمالي هو مفتاح فهمنا للنظام الاقطاعي.

(3) المفهوم الاساسي في هذا المنطق هو التحقيق، لا المطابقة ـ إن الحقيقة مسبقة، محفوظة وتتحقق في العمل الفكري (الفني أو الفلسفي) وقد تكون وسيلة التعبير نفسها (الفن مثلاً أو اللغة كما يقال اليوم) عبارة عن الحقيقة المسبقة.

المفارقة أحداث متباينة تظهر في آخر سلسلة طويلة من الوقائع في شكل انهيار اقتصادي، أو ثورة سياسية أو هزيمة عسكرية ويتلخص الفرق بين العلم والايديولوجيا في الفرق بين الوعي الصحيح والوعي الخاطىء[4].

يعرف علماء النفس امراضاً تغير لدى المريض وعيه بالزمن، فيرد كل الحوادث إلى حادث واحد يصبح أساس التخيل والتقييم والتفسير. يحس بكل الأشياء التي يحس بها الآخرون لكنه لا يراها، لأنه لا يفهمها، إلا بالنسبة لذلك الحادث الأصلي ولو كانت مستقلة عنه تمام الاستقلال. فيتكون بجانب عالم الآخرين، الذي ترتبط فيه الأحداث بكيفية «موضوعية»، عالم آخر خاص بالمريض يتميز عن الأول، لا بماهية العناصر المكونة له بل، بالعلاقات القريبة أو البعيدة، الصحيحة أو المفتعلة، التي تربط تلك العناصر بحادث واحد لا يفهم أهميته إلا الشخص المريض ـ عالم له منطقه، لا يمكن بحال أن ينقد من الداخل لعدم وجود تناقض بين عناصره حين يقبل الحدث المذكور في موقعه المحوري. لا بد إذاً للطبيب النفساني أن يبدع وسيلة تهز المريض في حالة الطمأنينة التي يعيش فيها، فينتزع ولو لحظة واحدة حتى يرى العالم كما يراه الآخرون ويرى نفسه داخل عالم الآخرين، عملية صعبة في انجازها محدودة في نتائجها.

هذا مثال فقط. لم نأت به لنقول أن الايديولوجيا بالنسبة للجماعة بمثابة السكيزو فرينيا بالنسبة للفرد، وإنما لنقول فقط أن الايديولوجيات لا تنقد من الداخل، أي باعتبار مناقضة نتائجها لمسلماتها، كما أن عدم المناقضة لا يدل، كما يظن الكثيرون، على مطابقتها للواقع. لا علاقة للنقد الايديولوجي بأدبيات المناظرة.

إن الايديولوجيا هي التعبير غير المطابق للواقع، بسبب حدود موضوعية تحد رؤية الفرد. ما هي هذه الحدود؟

نذكر أولاً وبايجاز الحدود الناتجة عن المستوى الذي وصله النوع الانساني في فترة من فترات التاريخ. لا شك في أن اكتشاف الفضاء اليوم سيؤثر في نظرة الانسان إلى الكون وإلى نفسه تأثيراً يشبه ما وقع في القرن السادس عشر إثر الاكتشافات الجغرافية عندما تحققت كروية الأرض ونهاية العالم المسكون. سيتغير حتماً على المدى الطويل وعينا بالزمن والمكان. وهذا الحد ينطبق على العلم والايديولوجيا معاً ولو في شكل مختلف. تتأثر نتائج العلم لا

(4) يقول انجلز في رسالة إلى فرانز مهرنغ (14 يوليو 1893): «إن الايديولوجيا عملية تجري في ذهن المفكرين الادعياء بكيفية واعية فعلاً، لكن بوعي خاطىء...»

المنهج العلمي وخاصة مبدأ الموضوعية، في حين أن الايديولوجيا تتغير مضموناً وشكلاً على الأقل في المجتمع الذي يتقدم فعلاً ويخترع ويسري فيه مفعول الاكتشافات العلمية إلى الفلسفة والأدب والفكر العمومي بكيفية سهلة وشبه تلقائية. وهذا لا يتحقق في كل المجتمعات.

لا بد إذن من اعتبار الفارق الموجود بين مجتمع ومجتمع آخر، أو بعبارة أخرى لا بد من اعتبار ظاهرة التخلف من جميع جوانبها. لقد كثر الكلام حول مفاهيم التخلف والتبعية[5]، دون أن يزيد هذا النقاش توضيحاً للمسألة. والنقطة الوحيدة التي عادت لا تقبل الجدال هي أن الخروج من التخلف غير ممكن مع قبول التبعية ولا بد من تحرير الارادة القومية قبل أن نكتشف طرق التطور السريع. لكن مهما كانت الأسباب البعيدة والقريبة، مهما كانت وسائل التحرر، يبقى قائماً مشكل التخلف كظاهرة اجتماعية شاملة. ينظر هذا المجتمع إلى العلم الحديث كبضاعة أجنبية، يستوعبها في لغة اجنبية وأحياناً في مناخ اجنبي حيث يرسل ابناءه للتعليم والتدريب. والتخلف في الحقيقة هو عدم التمكن من استغلال هذا العلم المستورد. فتبقى البعثات تتبع البعثات دون أن تنجح عند رجوعها في تجذير هذا العلم المكتسب وتلقيح الحياة العمومية. قد تكون أسباب هذا العقم ناتجة عن كيفية التلقين في البلد المضيف أو المادة الملقاة، أو القدر الملقن. وقد تكون الأسباب منوطة بأوضاع البلد الذي يحاول استيعاب ذلك العلم لكن الظاهرة التي لا جدال فيها هي أنه لا يوجد تداخل بين العلم الحديث والايديولوجيا العامة، في البلاد المتخلفة ومن ضمنها البلاد العربية.

تبقى الثقافة القومية، المكتوبة وحتى الشعبية، معزولة عن ممارسة المجتمع، لا يغذيا هذا الأخير بأسئلة جديدة، بموضوعات واحساسات جديدة، فتعبِّر حتماً عن حالة اجتماعية كانت ملائمة لها في الماضي ولم تعد تعبر عن الواقع الذي يعيشه القسم المنتج من المجتمع. ليست ممارسة المجتمع المتخلف متأخرة بالنظر إلى ممارسة مجتمعات أخرى، بل ثقافة ذلك المجتمع متخلفة بدورها عن ممارسته. من منا ينكر جوانب مهمة من الحياة

(5) كثير من الناس يفضلون استعمال كلمة تأخر أو تخلف ويرون في ذلك نجاحاً للفكر التقدمي ـ أما ارتباط التخلف بالتبعية، فهذا لا يشك فيه أحد ممن درس التاريخ ولقد سبق المؤرخون إلى هذه النتيجة. أما استراتيجية الخروج من التخلف أو التبعية فهي واحدة منوطة بالمجتمع المتخلف في كل الأحوال ـ يبقى مشكل تحديد الاسبقية بين واجهات الصراع الثلاث: الاقتصادية، السياسية، والثقافية ولا بد من البت فيه سواء أسمينا الوضعية التي نعيشها تأخراً أو تبعية.

العصرية التي تعودنا عليها منذ عقود ما زالت لا تجد تعبيراً مستفيضاً وملائماً لها؟

هذه حدود زمنية، عمودية. ولأنها تتركب بعضها عن بعض إني اتكلم عن التأخر المضعف.

وهناك حدود افقية، ناجمة عن الموقع الذي يحتله كل فرد في المجتمع كما خلقه التطور التاريخي.

إن كل مجتمع اليوم على وجه الأرض موزع إلى عشائر، وفئات وطبقات ـ لا ندخل هنا في النقاش المعروف بين انثروبولوجيين وعلماء الاجتماع حول عمومية التوزيع الطبقي كما يفهمه الماركسيون ـ لكن إذا قبلنا افتراضا أن نضع كلمة فئة موقتاً وكمجرد علامة على الاقسام، أكانت عشائرية أو وظيفية، سنية (أي حسب السن) أو طبقية، التي يتألف منها كل مجتمع معروف اليوم، بدائياً كان أو زراعياً أو صناعياً، فلا شك أن الأعمال الفنية والأدبية والفكرية التي ينتجها مجتمع من المجتمعات يمكن، بل يتحتم، اعتبارها من زاوية الوعي الفئوي الذي يتحكم في رؤية مبدعيها إلى الكون والمجتمع والفرد ـ لا أحد يمكن أن ينكر أن رؤية الشريف إلى الكون في أي مجتمع اسلامي تختلف عن رؤية الامي، كما تختلف رؤية التاجر عن رؤية الخماس. قد يكون هذا الوعي الفئوي تلقائياً، يتغلغل في العقول بدون شعور مع التربية العائلية والجماعية، وقد يكون في بعض الأحيان، عند احتداد الصراع على النفوذ والمراتب، مكشوفاً إلى حد المكر، فيستغل المدافع على كل فئة جميع وسائل المناظرة المفتوحة له.

وداخل كل فئة توجد العشائر والعائلات. وهذا المستوى أيضاً يؤثر على نظرة المرء أن العائلات التي تكون فئة واحدة (الاشراف، التجار، العلماء، قواد الجيش ، رؤوس الزوايا) لا تحتل موقعاً واحداً في وقت واحد. منها التي ترى نفسها في صعود فيملأها الاطمئنان والتفاؤل، ومنها التي تحس بأنها في انحطاط، فترى مظاهر الضعف في الوضع القائم وتنتقده لأنها تريد أن تغيره ليكون اكثر عدالة وشمولاً. بل لكي يحيي القواعد القديمة التي مكنتها هي من كسب النفوذ ـ وهذه ظاهرة تسترعي الاهتمام خاصة عند النبلاء والاشراف. وهناك أخيراً الظروف العائلية والفردية التي قلنا إن الباحث الاجتماعي يتركها للناقد الأدبي وتكون أيضاً حدوداً أفقية.

هذه مقدمة سريعة سقتها لكي أوضح من أي زاوية سأحكم على الفكر المغربي المعاصر. ستظهر بعض الأحكام قاسية جداً. لكن إذا ردت إلى القواعد التي ذكرت أظن

أنها ستبدو، على الأقل، منطقية. من الناس من ينفي الحدود الافقية ويفسر كل الأقوال باعتبار الوضع الاجتماعي، الفئوي أو العائلي فقط. أما أنا فإني أركز على الحدود الافقية، لا نفياً للظروف الاجتماعية، بل لأني مقتنع أن عدم الانتباه لها قد أوقع بعض النقاد إما في تفصيلات عقيمة (يريدون أن يبرروا بالانتهاء إلى طبقة منفردة ظواهر عامة تصدق على المجتمع كله) وإما إلى تساهلات خطيرة (يتكلمون على البرجوازية العربية كما لو كانت نداً للبورجوازية الانجليزية)[6]. إن اعتبار البعد التاريخي لا ينفي التحديد الطبقي بل يؤطره ويضعه في منظوره الحقيقي.

سنقتصر فيما يلي على أمثلة نأخذها من الانتاج التحليلي، لضيق الوقت، ولأن الانتاج الأدبي بقي ضعيفاً في المغرب إلى وقت قريب. وأريد قبل كل شيء أن أقول أني أشعر بخطر الشطط في الحكم على المؤلفين الذين عاشوا قبلنا. إننا نتطلع إلى المستقبل، فلا نرى المسافة التي قطعناها، خاصة وإننا نسينا من أين انطلقنا. لا شك أن انتاجنا الحالي يشكل طفرة عظيمة وثورة ثقافية حقيقية إذا قارناه بانتاج القرن الماضي. لا مناص من التذكير بهذا المستوى، أي بالجو الذي عاش فيه الجيل الذي سبقنا.

3 ـ مفهوم الطبيعة

من أراد أن يكون فكرة على الثقافة المغربية في القرن الماضي، حتى في أعلى تعبيرها، عليه أن يرجع إلى كتاب (**سلوة الأنفاس**) لصاحبه محمد بن جعفر الكتاني، الذي طبع طبعة حجرية بفاس سنة 1899، فسيرى فيه العجب العجاب. إن الكتاب مهم ومفيد من الوجهة التاريخية، ومؤلفه حافظ وفقيه كانت له مواقف مشرفة دفاعاً عن الوطن، لهذه الأسباب بالذات سيكون حكمنا لا على مؤلف واحد وكتاب واحد بل على مجتمع وذهنية جماعية. سنختار، من بين أحداث مماثلة كثيرة، ثلاثة أمثلة لها علاقة بتصور ذلك الجيل للقوانين الطبيعية.

1 ـ كان سكان فاس وعلماؤها يعتقدون بوجود «ديوان مولاي ادريس» حيث يجتمع الأولياء أحياء وأمواتاً من بقاع المغرب (على الأقل) كل ليلة في ضريح مؤسِّس المدينة، للمذاكرة في شؤون المسلمين. وقد وطأ المؤلف لهذه النقطة في مدخل الكتاب عندما تكلم باسهاب عن مشكلة الزيارة وآدابها بقوله « لا تبعد صحة وجود النبي أو الأولياء في هذه

(6) طبعاً لا أحد يقول هذا صراحة. لكن هذا هو مقتضى الحكم على الأحداث التاريخية، مثلاً على ثورة 1919 أو احداث 1947 أو احداث حريق القاهرة في مصر.

المواسيم... لأن النبي له تعلق معنوي ومرافقة روحانية لأمته في سائر شؤونهم»[7].

ثم يسوق المؤلف في ترجمة محمد التواتي (المتوفي سنة 1838/1254) كلام أحد القادرين الذي يروي أنه تبع هذا الفقيه حتى وصل إلى (سوق) الهيادريين «فبندق ثلاث مرات وقال: هل عمر المشوار وهل اشتكى منا أحد» ويعلق المؤلف «وهذه القضية تدل على أنه كان من أهل مشوار سيدنا ادريس وناهيك بذلك فإنه لا يحضره إلا الأكابر»[8].

2 ـ ثم يتعرض المؤلف ضمن ترجمة عبد القادر الفاسي إلى مسألة الزلزال. فينكر أن سببه هو حركة قرن الثور الذي يحمل الأرض، لكنه يزكي خلاصة مناقشة السيوطي في كتابه «الصلصالة في الزلزلة» من أن للأرض عروقاً هي التي تسبب في ارتعاشها ويسوق في هذا الميدان أحاديث كثيرة لا يستخرج منها إلا أن الهدف من الزلزال هو ارهاب الخلق[9].

3 ـ ونجد موقف المؤلف من الحوادث الطبيعية ملخصاً بوضوح عندما يتكلم على نعلي النبي إذ كان بعض الأشراف يدعي أنه يحتفظ بهما. ومنذ عهد السلطان اسماعيل العلوي والفقهاء يكثرون البحوث في الموضوع بين مصدق ومتشكك. وكان بين المتشككين محمد بن عبد السلام القادري في (نشر المثاني)، اعتماداً على حجج تاريخية (كون المقري وهو معاصر لم يعرج على ذلك) وعلى ما يسميه «بالعرف والعادة». فيرد الكتاني على هذه الانتقادات بايراد شهادة علماء كبار. أما في مسألة العادة فيقول «إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء وهذه معجزة خص بها نعل أنبيائه، فلماذا لا تصح هذه المعجزة في نعل النبي أيضاً؟» ويزيد: «ولقد رأينا كتباً أقدم من ذلك بقيت محفوظة». لكنه لا يقف عند هذا الاعتراض المبني على الملاحظة بل يرجع إلى أقوال العلماء معلقاً «وأي دليل أقوى من هذا فلا يعدل عنه إلى التجويزات العقلية التي لا مستند لها إلا الوقوف مع العادة إن سلمت»[10].

ولكي لا يظن أن هذه المواقف خاصة بفقيه واحد، نذكر أن محمد بن ابراهيم السباعي المتوفي سنة 1914 والذي كان شيخ علماء مراكش وكان شديد الانتقاد للمحتمين

(7) ج 7، ص 63 من الطبعة الحجرية وهي الوحيدة.

(8) نفس المرجع، ص 239. لاحظ أن المراسيم وحتى الكلمات العامية هي التي كانت تستعمل في القصر السلطاني المغربي.

(9) نفس المرجع 1 ص 313.

(10) نفس المرجع 1 ص 345-349 نلاحظ أن محمد الحجوي عارض ادعاء شيعة إيران إنهم عثروا على مصحف بنفس الحجج التي ساقها القادري.

بالدول الأجنبية، المتسامحين في حقوق المغرب، ألف رسالة يحض فيها على الاعتناء بالتآليف الخطية ويحذر من الكتب المطبوعة[11]. كما أن أحمد الجريري شيخ الجماعة في مدينة سلا سافر إلى مراكش في بداية هذا القرن، وطلب منه أن يلقي دروساً «فاختار تدريس الفرائض لأنه أول علم يرفع»[12].

نستخلص من كل هذا نظرة خاصة للعلم والمعرفة، ملائمة لنوعية حياة العلماء التي لم تتغير منذ قرون، لكنها غير ملائمة لممارسة الانسان المنتج في مجتمعات عديدة. وحتى في المجتمع المغربي لم يكن هؤلاء العلماء أقل ذكاء من أبناء اليوم بل كانوا يملكون قدرة نادرة على الاستنباط والاستدلال، إلا أنهم كانوا يعملون في نطاق فكري محكم يحتم عليهم منطقياً قبول نتائج تظهر لنا سخافات اننا غير مرتبطين بذلك النظام. نأخذ مثلاً مسألة نسب الأشراف. كان كل شيء في الهيكل الاجتماعي آنذاك منوطاً بصحة النسب الشريف، لكن كيف التيقن منها؟ لا توجد وسائل مادية يتفق عليها الجميع، لا بد إذن من اللجوء آخر الأمر إلى الشهادة. وأي شهادة أقوى من شهادة النبي، الذي لا يستبعد أن يلبي كل من ناداه ويكلمه مناماً؟

بالنسبة لهذا المستوى من التفكير كانت الحملة السلفية ثورة فعلية، جررت العقول من قيود الحاضر والماضي القريب باسم الماضي البعيد، ويجب أن نقدرها حق قدرها. لنتصور أن مؤرخ السعديين، محمد بن الصغير الأفراني المتوفي سنة 1669، لم يستطع أن يلقي دروساً في التفسير في جامع ابن يوسف بمراكش لأن الطلبة رفضوا الاستماع إليه بدعوى أن المحاولات السابقة أثبتت أنه كلما درس التفسير في المدينة انحبس المطر. موقف عجيب! نعم. موقف غير معقول! لا. . لأنه له ما يبرره في نطاق المنهج المتبع، إذ القرآن كلام الله فمن يضمن لنا أن معانيه ستفسر كما يجب؟ إذا كان الخطأ في التأويل ممكناً، بل احتماله هو الأرجح، كيف نتعجب من غضب الله وانحباس المطر؟

نسمع أن أبا شعيب الدكالي أدخل الأفكار السلفية إلى المغرب عندما رجع من الشرق في بداية عهد سلطنة عبد الحفيظ (1858-1912)، لكننا لا نتوفر على نصوص نستخرج منها نوعية هذه الأفكار الجديدة. كل ما نعلم هو أنه كان حافظاً، متفننا في علوم الحديث، فنسأل هل كان فن الحديث مندثراً في المغرب إلى أن يحتاج إلى من يحييه؟ هذا

(11) عبد الحفيظ الفاسي، المدهش، ج 1 ص 55.
(12) جريدة العلم عدد 21 يونيو 1973 ـ مقال أبي بكر القادري.

غير محتمل لما نعرفه عن علماء ذلك الوقت. الواقع أن الحديث يستعمل بطريقتين: طريقة الفقيه، كما نراها في كتاب الموطأ وكذلك عند البخاري حيث يقال فقه البخاري في تراجيمه (أي في عناوينه)، وطريقة الواعظ المصلح كما نراها عند ابن حنبل وابن حزم - وكل شيء يتغير بحسب تقيد المحدث بقواعد الفقه أم لا. إذا أدخل العالم الحديث في اطار الفقه كان موقفه على العموم موقف محافظة على النظام الاجتماعي كما هو. وأذا حرر الحديث من قيود الفقه انتهى حتماً إلى ضرورة اصلاح الحالة الاجتماعية، ويحس الفقهاء طبعاً بالفرق بين الطريقتين من خلال التعامل مع الحديث لا من فحوى الحديث الذي هو عمدة الجميع.

وكانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام[13]. لكن من الواضح أن هذه الثورة تبقى وفيّة للمنهاج العام - إن نزاع الفقهاء والمحدثين في الماضي لم يفصل رغم استعمال النفوذ السياسي والقوة، كذلك نزاع السلفية واعدائها، وأكثرهم متسترون لا يفصحون بعدائهم، لن ينتهي بانتصار أحد الخصمين على الآخر لأن الاثنين يسبحان في محيط واحد.

يجب إذن الحكم على التفكير السلفي لا بالنسبة للماضي فقط، بل بالنظر إلى متطلبات العصر، أي إلى ما وصلت إليه مجتمعات أخرى تحيط بنا، تنافسنا وتهددنا.

ولنسق في هذا الصدد ما قاله أحد الكتاب المصلحين في بداية هذا القرن، محمد بن الأعرج السليماني، الذي سافر خارج المغرب ورأى ما يجري في الدنيا. ألف كتابه: **اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب**، ليطلع الناس على بعض منجزات العصر، خاصة في ميدان التربية - وفي موضوع الشبه التي نشأت عن الفلسفة الحديثة، ينقل ما ذكره الشيخ حسين الطرابلسي في كتاب **الحصون** حول أقوال الفلكيين العصريين في الكواكب وناموس الجاذبية وما يتولد عن ذلك من تعاقب الفصول والليل والنهار: «يجب علينا اعتقاد ظواهر النصوص الشرعية واعتماد ما عليه الجمهور.. ولا يجوز لنا

(13) من هنا يأتي كثير من الالتباس لأنه توجد أيضاً سلفية الفقهاء، تسبق سلفية المحدثين لكنها أقل انتشاراً وتأثيراً. والتمييز الذي عرضناه لا ينظر إلى اختصاص الشخص بالفقه. فعلال الفاسي مثلاً كتب كثيراً من مسائل فقهية ومع ذلك كان موقفه موقف محدث. أما عبد الله كنون الذي كتب كثيراً في مسائل أدبية يمثل في مواقفه الفكرية الاتجاه الفكري المالكي التقليدي في المغرب. ولا تأثير في ذلك لكون الأول رئيس حزب سياسي والثاني رئيس رابطة العلماء. بل الاتجاه الأصلي هو الذي قاد كل واحد منهما إلى منصبه.

تقليد علماء الاسلام في أمر الاعتقاد من غير أن يظهروا لنا دليلاً عقلياً أو شرعياً. فكيف بمن سواهم إذا بلغ أحداً منا كلامهم المتقدم مع إقامتهم له الدليل العقلي القاطع.. ويكون ذلك مناقضاً لظواهر النصوص الشرعية فعليه أن يرجع حينئذ إلى القاعدة الكلية وهي تأويل تلك النصوص»[14]. وهذا الجواب الذي اعتمده السليماني، يظهر في منتهى الاعتدال والصواب، لكن مؤداه هو قبول تأخر المجتمع الاسلامي بكيفية دائمة. معنى الجواب اننا دائماً في انتظار الغير الذي يكتشف اشياء من شأنها أن تدخل شبهات على معتقداتنا وحينئذ نطالب ذلك الغير بالحجة القطعية الكافية الشافية وإذا لم يفلح في إيراد الجواب نحافظ على ظاهر المعتقد التقليدي. إن من يظن أن العلم الحديث يعطي تفسيرات كاملة لكل المظاهر الطبيعية لا يدري مفهوم العلم الحديث الذي نشأ بالضبط عندما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللاً مؤقتة جزئية. لذلك نراه يتقدم خطوة بعد خطوة ثم يتراجع، ينجح في تفسير بعض المظاهر ويجعل مظاهر أخرى أكثر غموضاً.. الخ. فالمعارض الذي يقف موقف الطرابلسي والسليماني يطرح اسئلة لا يجيب عليها علماء اليوم، وتبقى الكلمة الأخيرة دائماً له، لكنه لا يكتشف شيئاً أبداً من القواعد الوضعية التي تمكن الانسان من الاستفادة من الطبيعة، ويستمر في غرارته داخل الميثولوجيات غير النافعة[15]. الجواب المقترح إذن يخطىء النقطة الأساسية وهي أن النصوص التي يدعو إلى التشبث بظاهرها فسرت دائماً على ضوء «علم» القرون الوسطى، فإذا اعتمدناها سنبقى سجناء تلك التفاسير والتأويلات. الواجب هو قبول مبادىء العلم الحديث مهما كانت نتائجه الوقتية. إذا قبلنا بعض النتائج فقط لأنها تظهر اليوم بديهية، فمن الممكن أن يجعلها التقدم العلمي نفسه غامضة في المستقبل ـ إن الثابت في العلم الحديث هو الروح الاكتشافية فقط، وهذه هي التي يجب أن نتبناها بدون تردد مهما كانت آثارها المؤقتة ـ من المحتمل أن تنتهي هذه العملية كلها بالاخفاق، كما يقول أعداء العقل الحديث المتشوقون إلى إحياء نظام القرون الوسطى، لكن هل يجوز لشعب يريد أن ينبعث

(14) اللسان المعرب ص 172-173.. لقد ألف الكتاب سنة 1911، أي قبل الاحتلال الفرنسي ولم يطبع إلا سنة 1971. لكنه كان معروفاً لدى الخواص. والكتاب الذي ينقل عنه هو كتاب الحصون المحمدية لحسين الجسر، ناظر المدرسة الوطنية في طرابلس والمتوفي سنة 1959.

(15) هذا الوضع ليس خاصاً بالمجتمع العربي الاسلامي. انظر الضجة التي أثارها كتاب فرانسوا جاكوب الفائز بجائزة نوبل في الكيمياء، المعنون **الصدفة والضرورة**. والعجيب أن العلماء يشاطرون أفكار جاكوب عندما يدخلون إلى مخابرهم، لكنهم لا يريدون أن تنشر خارجها، لذلك انتقد قسم منهم المؤلف، مما قوى جانب رجال الكنيسة والمثقفين المتأثرين بتعاليمها.

ويدافع عن حقه في الحياة آن يراهن على هذا الاخفاق؟ يجوز هذا الموقف من جانب طبقة تعلم أن انهيارها أمر محتوم فتقول: إذهبوا إلى ما وراء النجوم، سترجعون خاسرين. لكن المجتمع الحي اليوم هو الذي يقبل ضمنيات العلم الحديث بما فيها الغاء تفاسير النصوص المتأثرة بظروف الماضي.

ومن نافلة القول أن هذا الموقف الصارم لم يفقهه أحد من العلماء التقليديين، لسبب ظاهر وهو عدم اطلاعهم بالعمق الكافي على العلوم الحديثة[16]. فالنظام الفكري المتفشي ما زال يتضمن الاعتقاد في السحر وأعمال الجن، بل التيار السلفي نفسه اضطر إلى التراجع في هذا الميدان والتقى مع ما كان يسميه بالدين الخرافي وأصبح من العبث فصل السلفية كما كانت في عنفوانها عندما حاربت الحكم الأجنبي عما آلت إليه في ظل الحكم الوطني.

وهكذا نرى المختار السوسي وهو سلفي النزعة وذو فطنة وفكر حاد يسوق كلاماً حول الرجم بالحجارة ثم يعلق «وكأني بأحد المتعاقلين من أبناء اليوم السذج الذين لا يؤمنون إلا بالمحسوسات الملموسات» ثم يذكر أعمال ساحر عجيب كان يعيش في مدينة أكدير إلى غاية 1380-1960 ـ ويؤلف سيرة والده الذي كان رئيس زاوية درقاوية في الجنوب، على النمط القديم بعداد الكرامات والأقوال والاشارات.. ويعلق «الدين الخرافي أفضل من لا دين أصلاً..»[17] وفي هذا القول دعوة إلى موقف المتزمتين بالضبط الذين عارضوا الدعوة السلفية قائلين: «إذا فتحنا باب الاجتهاد سننتهي حتماً الى الالحاد».

ونرى هذا التطور عند آخرين. فهذا علال الفاسي أحد أساطين السلفية في المغرب يكتب في مقدمة لمجموعة أحمد بناني القصصية، **فاس في سبع قصص**، حول تصوير المؤلف لهذه الحقبة التي اشتد فيها النزاع بين الطرقية والسلفية من خلال حياة وزير عزل من الوظيفة والتجأ إلى الالتزام الطرقي للترفيه على نفسه ويقول: «اللجوء إلى الطرقية التي يجد فيها الوزير المعزول طمأنينة وأمناً، رضى بالمقدور، وقناعة بالمصير، ثم الثورة التي تحدثها في نفسه دعوة النخبة السلفية مع ما صاحبها من فقدان للتوازن بين الفكرة وبين

(16) لذلك لم يظهر عندنا اصلاح ديني بالمعنى الجذري، أي إعادة النظر في المعتقدات. كل ما حصل حتى عند محمد عبده، مع أنه هو الذي يستحق أكثر من غيره اسم المصلح، هو تقديم المفاهيم القديمة، بأسلوب مبسط، وتسلسل أقرب إلى الادراك وباقحام كلمات ومفاهيم عصرية في مجرى الكلام. ومن الواضح أن حركة تأويلية جديدة لن تصدر عن جماعة العلماء التقليديين.

(17) المختار السوسي، **خلال جزولة** ج 2، ص 256، ج 3، ص 61، ثم مقدمة **الترياق المداوي** (1960).

السلوك، وتلك مأساة الدعوات الصالحة التي تماثل الأدوية، تعالج أدواء ولكنها تحدث أضراراً أخرى غالباً. .»[18]. كثيرون هم أفراد ذلك الجيل الذين يأخذون اليوم على الحركة السلفية انها هدمت تنظيمات ومعتقدات كانت قوام المجتمع المغربي دون أن تبني شيئاً محلها فبقي المجتمع مفككاً حيراناً، ونلاحظ بالفعل هذا الرجوع حتى من الشبان إلى الطرق والمواسيم[19].

تكلمنا إلى حد الآن على نقاط تدور حول النواميس الطبيعية. لنتطرق الآن إلى موضوع من مواضيع العلوم الاجتماعية.

4 ـ مفهوم القبلية

إن الصحف عندنا تتكلم على رجال القبائل بدون أدنى انزعاج ولا تردد، مع أنها في نفس الوقت تدرك محاولات السياسة الاستعمارية لتقوية النظام القبلي لعرقلة الحركة الوطنية. ما زالت بلادنا، رغم تبني النظام القروي وتنظيم انتخابات قروية، مقسمة قانونياً إلى قبائل والقبيلة إلى أفخاذ والفخذة إلى فرق. . الخ. من المصلحة الملحة إذن أن نهتم بما كتبه الانثروبولوجيون منذ خمسين سنة حول النظام القبلي. إن كتابنا القدامى يقولون أن أصل القبيلة هو التناسل الطبيعي، إلا أن البحث الحديث أظهر أن هذا لا يصح إلا في حالات نادرة. يكاد الانثروبولوجيون أن يجمعوا، رغم تعدد المدارس التي ينتمون إليها، أن الأصل في القبيلة هو الاختلاط، وأن الانتساب إلى جد واحد هو من قبيل الرموز الجماعية، الميثولوجية، التي تركز التلاحم الناتج عن ضرورة التعاون ـ وينظرون إلى الحكايات التي تقص بتفصيل كيف انحدرت القبيلة الفلانية من الجد الفلاني بعد خصومة أو عداء مع أبيه، كآداب جماعية تكونت على نمط تقليدي معروف بعد تأليف القبيلة على أساس الولاء والاختلاط.

ليس هدفنا عرض أو مناقشة الأفكار التي تقدم بها هؤلاء الباحثون طوال الخمسين سنة الأخيرة حول القبيلة كنظام إداري أدخل إلى المغرب لأنه كان النظام الوحيد المعروف آنذاك والأكثر اقتصاداً ومرونة في الظروف القائمة أو حول القبيلة كإطار لتوزيع العمل في

(18) أحمد بناني: فاس في سبع قصص (1968) ص 11. . وقد أوضح المؤلف أفكاره في الموضوع في سلسلة مقالات: «مقومات مجتمعنا بين عهدين» الايمان ماي 1964.

(19) وهذا ما صوره مبارك ربيع في قصته «الطيبون».

نطاق مستوى معين من القدرة الانتاجية والكثافة السكانية[20].

لا نريد هنا استخلاص العبرة من هذه البحوث من الوجهة العملية، لأنه إذا كان المبرر للنظام القبلي هو مستوى توزيع العمل والتعاون يصبح من الممكن بل من السهل إبدال نظام بنظام إذا وجدت وسائل جديدة للتعاون والتكامل.

بيد أن السؤال المهم عندنا هو: ماذا نفعل بالتواريخ المكتوبة على أساس النظرة الطبيعية التناسلية للقبيلة؟ إننا اعتبرناها إلى الآن كمراجع أولية مباشرة، نستعملها إن وجدت وننقب عنها إن اختفت لنكتب تاريخنا. ننظر إليها كتاريخ، لا كفلسفة خاصة للتاريخ مبنية على أن الانسان قبلي بطبعه. وفي هذه النقطة أيضاً نحافظ على التراث كما هو لكن في نفس الوقت نحكم على أنفسنا بعدم المشاركة في تلك البحوث الانثروبولوجية. أما إذا أردنا المشاركة فلا بد من قبول مسلمة هذا العلم وهي أن ابن خلدون مثلاً، مع أنه استعمل كتابات ربما كانت موجودة في زمنه، لم يرو حوادث المغرب كما وقعت، لكن كما تصورها المؤرخون السابقون وتصورها هو حسب الذهنية الغالبة عندهم جميعاً وهي الذهنية القبلية. إذا قبلنا نسبية أفكار ابن خلدون مع ضرورة تجاوز تعاليله الجاهزة، سيعود البحث في التاريخ المغربي صعباً جداً، لكننا بتحريرنا من هذه النظرة التناسلية سنحرر الحاضر من قبضة الماضي، فنفهم الاثنين معاً. أما إذا تشبثنا بأسماء خيالية مثل سابق (النسالة البربري المزعوم) أو افريقش، جد البربر المزعوم، فإننا لن نشارك في دراسة ظاهرة اجتماعية تهمنا قبل غيرنا[21].

ونرى بكل وضوح أن المعوقات المنهجية واحدة في العلوم الطبيعية والاجتماعية. إن الاعتقاد في وجود سابق البربري بمثابة الاعتقاد في شمهروش الصحابي الجني الذي كان الفقهاء لا يتجاوزون النقاش في كيفية ضبط اسمه. يقضي المنطق التقليدي أن سابقاً يملك الحقيقة حول النظام القبلي البربري ولا يمكن لأحد أن يفسر اليوم هذا النظام بدون الاعتماد عليه، كما أن أسرار الطبيعة مكتوبة في اللوح المحفوظ، من اطلع عليها بالمكاشفة عرفها دفعة واحدة ومن عجز عن ذلك لن يعرف شيئاً أبداً.

(20) يجد القارىء مراجع كثيرة حول هذا الموضوع في الكتاب الجماعي الذي أخرجه ارنست جلنر وشارل ميكو، عرب وبربر (1972) والذي لا يخلو من أغراض سياسية.

(21) انظر كلام أحمد الناصري في «الاستقصا» ج 1 ص 54 حول افريقش جد البرابرة وعن بر ولد تيس ابن عيلان الذي خرج مغاضباً لابيه واخوته فقال الناس بربر أي توحش.

والدواء في كلتا الحالتين هو قلب الأوضاع، جعل أصل المعرفة في الأرض وفي الحاضر.

5 ـ الديمقراطية

لنختم بمفهوم مأخوذ من العلوم السياسية.

منذ نشأت الحركة السلفية وهي تخلط بين الديمقراطية في مفهومها العصري والشورى في مفهومها القديم.. لا ننكر أن لهذا الترادف أسباباً قاهرة وفي بعض الأحيان نتائج حميدة بتنفيذ شرعية الحكم المطلق الذي كان يتفق الحكام والأجانب في الادعاء أنه الحكم الوحيد الصالح للاسلام وللمسلمين لكن هذا لا يمنع ضرر هذا الخلط على المدى الطويل إذ أخر الوعي السياسي في البلاد العربية والاسلامية خاصة في الحقبة التي تلت التحرير من الحكم الاستعماري.

ليست الديمقراطية حكم الشعب بنفسه، هذا تحديد مجرد يمكن أن يصدق على أنظمة مختلفة. إن معنى الديمقراطية الحديثة هو تأويل فقط للمعنى اليوناني القديم أي أن محتوى المجتمع الحديث من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية هو الذي حدد مضمون النظام اليوناني بدون أن يكون في مقدور أي مؤرخ أن يجزم أن هذا المضمون هو بالفعل ما كان يفهمه معظم سكان أثينا ـ وراء الديمقراطية الحديثة يوجد منطق، ينطق به الانسان المعاصر، أصالة لا ترديداً لصدى ينزل عليه من بعيد ـ قد تردد جماعة مثل هذا الصدى، وتعتبر نفسها حاملة لواء الكلمة العليا، فتنظم نفسها تنظيماً حراً متساوياً، وقد تؤسس ديمقراطية مثالية، مطلقة، لكنها ليست الديمقراطية الحديثة المبنية على منطق الانسان الاجتماعي إذ يحاور ويناقش ويصوت في شؤون الجماعة مقيداً فقط ببنود الميثاق الاجتماعي الضمني الذي يضبط وسائل الاستمرار والتقدم والسعادة للجميع.

بينما الشورى كما فهمت وطبقت في التاريخ تتطلب نظاماً آخر ومنطلقاً آخر.

لنذكر على سبيل المثال استشارة الحسن الأول، سلطان المغرب (1873-1894) في مسألة وسق الحبوب ـ كانت الدول الأوروبية تلح على سلاطين المغرب طوال القرن التاسع عشر حتى يحرروا من كل قيد تصدير الحبوب واللحوم، خاصة انجلترا التي كانت محتاجة إلى منتوجات المغرب لتموين حامية جبل طارق ـ إلا أن الفقهاء المغاربة كانوا يقفون عند لفظ فتاوى قديمة تمنع التعامل مع النصارى بما يقويهم على المسلمين. فكان السلطان يتلكأ رغم الضغط المتواصل ومحاولة ممثلي الدول الأورروبية اقناعه بأن الحرية

التجارية ستعود على الخزينة بالنفع العميم. ثم قويت أوروبا وضعف المغرب ولم يعد السلطان يستطيع الرفض المباشر، فقرر سنة 1886 استشارة الشعب المغربي للتخفيف من مسؤوليته. وما يهمنا في هذه النازلة هو رأي الفقهاء والمؤرخين لأنه يكشف عن مفهوم الشورى لديهم. كان السلطان يستشير الفقهاء والتجار في مناسبات متعددة، لكن هذه المرة، بسبب الظروف الخاصة، فضل أن تكون الاستشارة عامة، فبعث برسائل قرئت في المساجد وفتح باب النقاش للجميع. فيعقب الناصري على ذكر الحادثة، أنها لم تأت بنتيجة ثم يحدد معنى الشورى فيقول: «أهل الحل والعقد هم أهل العلم والدين والبصر بهذا الأمر الخاص»[22]. يقول إن على السلطان أن يستشير أصحاب الاطلاع في فن خاص، فيعطون آراءهم التي لا يمكن أن يناقشها من جهل أسس هذا الفن، والسلطان غير مطالب باتباع هذه الاشارة. مهما يكن من موقف الناصري من هذا الأمر بالضبط وتقييمه الصائب لميزان القوى آنذاك بين الدول الأوروبية وبين المغرب فالنقطة المهمة هي أن مفهوم الشورى عند أصحاب الرأي في الاسلام لم يكن قط مرادفاً لمفهوم الديمقراطية.

إن التأويل الديمقراطي هو وليد اليوم، ناتج عن حاجيات اليوم، ولا داعي للتلاعب بالمفاهيم القديمة والحديثة للبرهنة على ما ليس له وجود إلا في تخيلات البعض، وفوق ذلك هو عمل لا جدوى فيه إذ أن مفهوم الشورى التقليدي، أي الاعتماد على أهل البصر من كل حرفة (ونسميهم اليوم التقنيين) هو ما انتهى إليه الحكم في أغلبية البلاد الاسلامية ـ لقد دعى محمد عبده إلى ضرورة حكم المستبد العادل في البلاد الشرقية بسبب انتشار الجهل فيها، وهذا كل ما وعاه الحكام من تعاليمه[23]. وهكذا لم تنجح محاولة تكييف الديمقراطية في البلاد الاسلامية بإظهارها في لبوس الشورى. فكانت النتيجة مخالفة للهدف.

لقائل أن يقول: اخترعت أمثلة هامشية، سهلة الانتقاد. لا ينحصر الفكر المغربي في أقوال هؤلاء المشايخ الذين يمثلون في مجتمعنا ما يمثله المجتمع الامريكي قساوسة الولايات الجنوبية الذين حاربوا نظرية داروين حتى بعد الحرب العالمية الأولى. اين المثقفون العصريون؟ أين دكاترة الجامعات الحديثة؟ اين الزعماء والمصلحون السياسيون؟

قد يكون فيما أقول مغالاة، لكني أريد أن أحكم على الواقع لا على تصورات

(22) المرجع السابق ج 9 ص 192.

(23) هذا إذا تساهلنا في مفهوم العدل.

الأفراد. وأبسط ملاحظ يسجل أن العلم الحديث سجين الجامعات العصرية، لا يتعدى أروقتها إلى الحياة العمومية، ومن منا لا يعرف ذلك الانفصام العجيب الذي يبديه المتخرج من تلك الجامعات: موضوعي فيما يتعلق بصناعته، صوفي في كل ما سواها؟

لا يمكن أن نقول إذن أن هؤلاء المشايخ من بقايا عصر ولى. بل تتفق نظرياتهم ومناهجهم مع الايديولوجيا المتفشية. حتى ولو كان الانتاج العصري يفوق كمّاً الانتاج التقليدي الحالي، فإنه ضعيف بالنسبة لانتاج الماضي المتداول بين الناس. والجامعات العصرية نفسها تروج الفكر التقليدي بتحقيقها نصوصاً لغوية، تاريخية، أدبية، فلسفية، تراها من زاوية الاختصاص ولا تنتبه للأفكار العامة التي تحملها في طياتها.

من أي جهة تطرقنا إلى الموضوع نرى أن المنهج التقليدي هو المتغلب حتى في الانتاج العصري. وليس نقده (تقييمه) عملية مجانية، بل واجباً فكرياً. ومن المؤسف أن المثقفين العصريين لا يهتمون إلا بما يؤلفه زملاؤهم فينتصبون لنقد الجزئيات وربما التوافه ويطمسون الاتفاق المبدئي الحاصل حول منهج يناقض منهج الايديولوجيا المسيطرة. يظنون أن المنهج التقليدي ذوى واندثر مع أنه ما زال يؤثر كبير الآثار لأسباب اجتماعية حقيقية تفسر استمراره لكنها لن تجعله أبداً أداة ناجعة للتطور والرقي.

6 ـ خلاصة

وفي الختام نلخص كلامنا في النقاط الآتية:

1 ـ إن الفكر التقليدي، المخالف في منهجه ومفترضاته للفكر الحديث، يعتبر نفسه ويعتبره المجتمع المغربي، المعبر الأمين على تجربته التاريخية. لذا يجد صداه عند جميع الفئات.

2 ـ إن الفكر التقليدي لا يتحدد بأحكامه العينية بقدر ما يعرف بمنهجه المبني على أن الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما، يكشف عنها من حين إلى حين ودفعة واحدة ولا تعرف بالتدريج وفي أوجه محدودة متغايرة، تحتمل المراجعة الشاملة المتكررة.

3 ـ كل فكر، مهما كانت مواقفه الاجتماعية والسياسية، يخضع لهذا المنهج، فإنه يقوي رغماً عنه الفكر التقليدي.

4 ـ إذا سيطر الفكر التقليدي على مجتمع ما، فإن صراع الفئات الاجتماعية يركزه لأن المصلحة تدفع إلى استعمال هذا المنهج بالذات. فالعمل السياسي في هذه الظروف لا يعين على التقدم بل يعمق مراكز التقليد.

5 ـ إن أية محاولة ادخال أفكار جديدة مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التأثير، أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة.

6 ـ إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي وابداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية فلا بد من ثورة ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث، في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم، لا في ثوب مستعار من الماضي ـ هذه الثورة ما زالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوماً إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن.

7 ـ يجب أن نميز بين الخصوصية وهي بناء شخصية متميزة، مستلهمة من معطيات الحاضر التي هي أيضاً من نتائج الماضي التي لا يستطيع المرء أن ينفيها حسب ارادته، والاصالة أي الابقاء على نمط اجتماعي، سلوكي.. الخ، كان أصلاً لمسيرتنا ولم يعد صالحاً للظروف الحالية لأنه لا وجود لظاهرة ثابتة في التاريخ(24). إن الثقافة دائماً متخلفة عن المجتمع المتعامل مع الطبيعة، فالدفاع عن الاصالة هو في آخر التحليل دفاع عن المحافظة، إن أراد أنصار الفكرة أم أبوا، لأنهم ليسوا المتحكمين في سير المجتمع العربي(25).

هل هذه نظرة متعالية على المجتمع الغربي. كم مرة سمعت هذا الاعتراض الرخيص. من يظن أن فكرة الممارسة تمنحه حق الانغماس في الواقع يحكم بالعبث على كل بحث علمي. إذا بقينا ملتصقين بالواقع، ماذا يكون يا ترى الفرق بين المثقف والأمي، بين التحليل والحدس؟

إن واجب المثقف في الظروف التي نعيشها أن يشهد شهادة أمينة على موقع مجتمعه

(24) إن أنصار الأصالة يرفضون مثل هذا التعريف لأنهم يتسترون وراء مفهوم الخصوصية إلا أن السؤال الفاصل هو: هل الشخصية المتميزة إحياء لشخصية وجدت في الماضي، أم بناء على أساس معطيات تفرض نفسها على كل منا؟

(25) نذكر بأن ارتباط القومية الثقافية والمحافظة السياسية يكاد يكون مضطرداً في تاريخ كل البلدان. دستويفسكي في روسيا، موراس في فرنسا، الرومانسية الألمانية الخ.. مع أن كل واحد من هؤلاء كان يقول بانفرادية تجربة قوميته ـ فلا أتصور في هذا الاطار كيف يمكن الزعم أن دعوة الاصالة عندنا لن تتطور، إن لم تكن قد تحولت بالفعل، إلى ايديولوجيا محافظة.

بين المجتمعات الأخرى بدون تسامح ولا تملق، شهادة قد تكون غير مجدية في الحال لكنها أمانة لا يجوز التخلي عنها بدعوى الالتصاق بالواقع. وقوى التطور دائماً غالبة، ما دام في الانسان حب الحياة.

الفصل الأول

تمهيد: منطق الايديولوجية العربية المعاصرة

من المجرب أن الفكرة لا تتضح في ذهن كاتبها إلا بعد أن يعيد كتابتها مراراً في ظروف وأساليب مختلفة. بعد أن اعدت قراءة مجموعة من المحاضرات والمقالات أعددتها في مناسبات عدة حول السياسة والثقافة ومنهجية البحث التاريخي بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية.

إني أعلم طبعاً وعلمت منذ زمن طويل أنها مشكلة معروفة في التأليف الماركسي، رافقت هذا التأليف منذ البداية. كانت بصفة خاصة ودرامية سبب انفصال البلاشفة عن المناشفة، وكانت قبل ذلك، أصل تمييز الحركة الثورية الروسية عن الحركة الثورية الأوروبية، وقبل ذلك أيضاً كانت لب ما كتبه ماركس حول الايديولوجية الألمانية حين يقول إن الألمان يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً.

والمشكل يتجدد باستمرار بتجدد دراسة ونقد التجربتين الألمانية والروسية. فهذا لوكاكش عندما يدرس نشوء الفكر النازي في ألمانيا يركز استشهاداته على أن عدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأمة الألمانية، بسبب اخفاق ثورة 1848 وتحالف الفئة الرجعية الحاكمة مع الفئة المثقفة ضد الفكر الليبرالي بعد 1848، كوّن أرضية انحراف الألمان عن التراث الأوروبي العقلاني والأنسي (أو الانساني)[1]. وهذه المدرسة التروتسكية بكل اتجاهاتها

(1) انظر كتاب ج. لوكاكش: «انهيار العقل»، جزآن. باريس: لارش 1959. ولقد عارض لوكاش دائماً بشدة الاتجاه الذي يرى في الطوبائية والرومانسية مفاهيم ثورية. وأكبر ممثل لهذا الاتجاه داخل الماركسية هو ارنست بلوخ ـ لا تكون الثورة على الثقافة البورجوازية ثورية إذا لم تستوعب من قبل القيم الانسية (الانسانية) البورجوازية.

تلخص انتقاداتها للبيروقراطية الروسية وتحول دكتاتورية الطبقة العاملة إلى استبداد حزبي ثم فردي في انعدام تقاليد سياسية ليبرالية في روسيا. وهكذا كلما تعمقنا في دراسة نقطة من نقط الالتباس داخل تطور الفكر الماركسي إلا وواجهنا صراعاً بين النزعة الليبرالية، أي ضرورة المرور بمرحلة الثورة الديمقراطية (أو العودة إليها)، والنزعة الارادية القائلة بإمكانية تخطي المرحلة ذاتها فعلياً إن لم يكن ذهنياً، صراعاً عاشه ماركس نفسه وهو طالب بين أفراد اليسار الهيجلي.

هذه معلومات معروفة عند الكثيرين منا، لكنها معلومات مجردة. لا نتمثلها كما لم يتمثل شراح أفلاطون المسلمون دقائق ومسبقات الفلسفة اليونانية. لا تتضح الأمور إلا بعد أن يدخل المرء في معمعة الأفكار العربية ويتخذ موقفه في مسائل معينة فيعيش التمزق الذهني الناتج عن اختلاف تأويل النظرية الماركسية في كل أبعاده فيضطر إلى الاختيار: تلوين الماركسية إما بلون الماضي وإما بلون الحاضر والمستقبل.

آثار الوضع العربي

يظن كثير من الناس أن الماركسية تكيف الأشياء التي نراها ونحللها، ولذلك يرمونها بالضيق والتقوقع وعدم المرونة والانفصال عن الواقع، ولا ينتبه إلا القليلون إلى أن المحيط الذي نعيش فيه يلون أيضاً ماركسية كل فرد. إذا كان هناك تحوير في علاقات الماركسية والواقع فهو تحوير متبادل ومضعَّف.

ولا سبيل إلى الشك لكل من له معرفة وذهن ثاقب أن المحيط العربي، الثقافي والاجتماعي والسياسي، يلون ماركسية العرب، حتى أولئك الذين تعمقوا في دراسة «أصول المذهب» وهم قليلون جداً، فكم بالأحرى من اكتفى ببعض النتف المترجمة المبسطة في الصحف والمجلات. أقول يلون ماركسيتنا بصبغة العداء لكل اتجاه ليبرالي: ضد الرأسمالية في الاقتصاد، ضد الديمقراطية التمثيلية في السياسة، ضد النفعية في الفلسفة، ضد المادية في العلاقات اليومية، ضد (النثر)[2] في التعبير. نميل بالطبع، كثوريين ساخطين على الأوضاع القائمة، محاولين التجديد، متطلعين إلى عالم أفضل، الخ، - نميل إلى اقتصاد انساني متكامل (إذاً غير رأسمالي)، إلى تنظيم سياسي مباشر شمولي (إذاً غير برلماني) إلى فلسفة اشراقية، نيرة، روحانية (إذاً غير عقلانية)، إلى

(2) أي الخضوع إلى الواقعية في الأدب وخاصة في الرواية، حيث يتخذ الزمان العادي كمضمون لتجربة الأبطال.

علاقات يومية مفعمة بالتوادد والتعارف (إذاً غير بورجوازية أو مادية)، إلى تعبير خلاق لا تصويري، كامل لا تجزيئي ، ابداعي لا اتباعي، تتمثل فيه قدرة الفنان العملاق (إذاً غير واقعي) ـ فتكثر علينا المتطلبات، النابعة من عمق حياتنا؛ نصبو إلى الاشتراكية النهائية، والديمقراطية المطلقة والانسان الكامل والفن الكلي. فتختلط الاشتراكية بالفوضوية وبالتحليل النفساني وبالشعر الحر.

لا أحد يستطيع أن ينكر أن التحام المتطلبات المختلفة متأصل في واقع حياتنا اليومية. له أسباب وله امكانيات في بعض الميادين لكن ما قيمته وما نتائجه الفعلية؟

لنطرح أولاً السؤال: هل هذا الاتجاه جديد أم سبقت المجتمع العربي إليه مجتمعات أخرى؟ والجواب القطعي هو أنه ليس بفريد بل عادي لدى مؤرخي التطور الفكري. من يرجع إلى الكتب التي تصف بداية انتشار الماركسية في روسيا واسبانيا وايطاليا والبلقان. . . يرى تواً أن الماركسية أول ما دخلت تلك البلاد اصطبغت بالصبغة التي نتكلم عنها. نشأت في روسيا وايطاليا الحركة المستقبلية والشعر الحديث الشكلاني، كما ازدهرت في روسيا السوفياتية الدعاية الديمقراطية العمالية والفن البروليتاري والحب الحر، وفي اسبانيا اجتمعت الفوضوية بالرسم التجريدي والمسرح الشعري الحديث، وشاهدت البلاد اليوغسلافية توأمة الماركسية والسوريالية. ولا يخفى على أحد أن القاسم المشترك بين المجتمعات المذكورة هو تأخر اقتصادي واجتماعي وفكري، يتجلى في أوضاع شبه اقطاعية وفي تسلط أقلية ضئيلة على الحكم وفي نفوذ هيكل ديني قوي ومناهض لكل الأفكار العصرية. وهذه الأوضاع بالضبط، التي تضعف التناقضات العامة والخاصة، هي التي تكون في أعين المؤرخين المحيط المساعد على ايجاد شخصيات غنية جداً وفي بعض الأحيان عبقرية(3).

ويفسر معظم المؤرخين والمحللين الاجتماعيين هذه الحال بصغر حجم الطبقة البورجوازية العصرية وضعف المثقف البورجوازي الصغير، حامل الثقافة «العصرية»، أمام مجتمعه الزراعي التقليدي. بحيث يكون المثقف واعياً في آن واحد بمتطلبات العصر وبعجزه ازاء ركود مجتمعه. فيرى نفسه ويصور دوره للآخرين كالوحيد، المنعزل،

(3) هذا هو العبقري «البسيط» الذي يشعر مباشرة بأعمق المعضلات ويعبر عنها بالصور الفنية، مع أنه عاجز عن تحليلها بكيفية منطقية مقنعة. والمثل العصري هو دوستويفسكي: قارن بين رواياته وما كتبه في «مذكرات مؤلف» ـ لكن مثل دوستويفسكي يبين أيضاً أن العبقرية تحتاج إلى ثقافة واسعة وإلى وعي مرهف بالأوضاع العامة.

اللامنتمي، الثائر، البطل، الشهيد. هذه عبارات استعملت، وحللت، منذ زمان قبل أن توجد في انتاجنا. وإذا تهافت القراء العرب منذ سنوات على كامو (الغريب) ومركوز (الرجل ذو البعد الواحد)، مروراً بالجنس والشعر الحر. . . فهذا لا ينم اطلاقاً عن غزارة الثقافة والانفتاح على الغير بل بالعكس على فراغ وخلط وعدم استقرار وعجز تجاه تحديات العصر العديدة.

ومن وراء هذا التحليل الذي يقيس حالة عرب اليوم على حالة شعوب أخرى في بداية عهدها بالاصلاح والتطور، والذي يرفضه الكثيرون منا بدون أدنى برهان عقلي، نطرح السؤال الأساسي: ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الانسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي ضيقاً، ناقصاً، متعثراً؟ مهما تعددت وتباينت الاتجاهات والمدارس، ومهما حسنت النيات، فالواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا. ولا يخفى على أحد أننا نتطرق هنا إلى نقطة حساسة جداً، لأنها تومىء إلى مسؤولية المثقف العربي في استمرار تأخر الفكر العربي، وبالتالي السياسة العربية وبالتالي المجتمع العربي، مع أنه يصيح بأعلى صوته وفي كل مناسبة أنه يريد التغيير. والأدهى أنه يعين على تركيز التقاليد باسم المثل العليا التي يصبو إليها مجتمعه: الاشتراكية، حرية تقرير المصير في الاستقلال والوحدة، الانسان الكامل والفن الخلاق[4]. طبعاً هذه تهمة خطيرة ويزيد من خطورتها أنه لا يكفي، لكي تفهم الحقيقة، أن تعرف بكيفية مجردة، لأننا نعرف المشكلة فعلاً، وهي المشكلة التي تحمل عند لينين وسائر كبار الثوريين قبله وبعده اسم الانضباط الثوري، بمعنى تسبيق متطلبات المجتمع في مرحلة معينة على ميول ورغبات فرد أو فئة. لكن ما أبعد الفهم عن التفهم! نردد كلمة الانضباط ونعطيها معنى الخضوع إلى الأوامر حسب منطق المجتمع الاستبدادي المحيط بنا ولا نعطيها المعنى التاريخي العميق الذي يساعدنا على تطوير مجتمعنا، مع أن الماركسية منذ البداية كانت مدرسة ضد الاندفاع الرومانسي. نقرأ في الكتب (ونتخيل اننا نفهم) انها تربط الفكر التاريخي، أي الاقتناع بوجود مراحل تمر بها كل المجتمعات التاريخية بلا

(4)يقول ماركس في «البيان الشيوعي» منتقداً الاشتراكية الحقيقية الألمانية: «لقد نسيت أن النقد الفرنسي (للبورجوازية) الذي كانت تردد صداه بشكل باهت، يستلزم وجود المجتمع البورجوازي العصري مع ظروفه المادية الخصوصية وتنظيمه السياسي المطابق ـ لكن هذه المبادىء هي التي كانت ألمانيا تسعى إلى الفوز بها». «الأعمال الكاملة»: باريس، طبعة البلياد، ص 188.

استثناء، بأهداف ليبرالية عهد الأنوار في الاقتصاد، والسياسة والعلاقات الاجتماعية. إن الماركسية تتجاوز الأهداف الليبرالية بعد المحافظة عليها ولا ترفضها جملة وتفصيلاً. وكان علينا أن نستفيد من أصول الماركسية ذاتها ومن تجارب الأمم والثورات منذ القرن الثامن عشر، لكي لا نتخلف ولا نضيع الوقت، لكن هذه النقطة بالذات لا تفهم مباشرة من الكتب وإنما توضح عن طريق تجربة شبيهة بما نعيشه في الوطن العربي اليوم. تجربة الخلط الفكري، وتركيز التقليد من حيث نريد التغيير والتجديد، تجربة ضرورية، تطول وتقصر، لكنها طالت عندنا بسبب انخداع النخبة المثقفة العربية.

آثار الوضع الثقافي الغربي

هذا ما يتعلق بتأثير المجتمع العربي في المثقف العربي. هناك تأثير آخر، ناتج عن تطور الفكر الغربي. يتلخص ذلك التطور في ابتعاد أوروبا تنظيمياً عن لب المذهب الليبرالي الأصلي، وفكرياً في ثورة ضد أصول المذهب ذاته، بحيث لا يسمح في أوروبا إلا نقد الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية أصلية أو محاولة تجاوز حدود الليبرالية في كل الميادين. عندما نتكلم هنا عن الليبرالية، فإننا نعني بالطبع النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الاقطاعية. وهذا النظام لم يتجسد أبداً في بلد وفي مجتمع معين بكيفية تامة، بل اتخذت أوروبا، منذ أواسط القرن التاسع عشر اتجاهاً معاكساً لروح المذهب الليبرالي بكيفية إما سافرة وإما مقنعة. وكما أن السياسة الاقتصادية القومية عملت على تخريب قانون السوق الحرة، كذلك ابتعدت الآداب والفلسفة والفنون الأوروبية عن الروح الانسية (الانسانية) والعقلانية. ولا شك في أن التوسع الاستعماري كان له دور مهم في القضاء على القيم التحررية. فوجد لذلك في الغرب وبالخصوص في القرن العشرين ليبراليون نعوا على الغرب خيانته لقيمه الأصيلة - لنذكر من بينهم برنارد شو ورومان رولان وتوماس مان.

لكن هذا لا يعني أن أوروبا قد نبذت نهائياً الليبرالية - بل طبقتها. وفي التطبيق ضيقت أفقها وأفقدتها الطابع النقدي التعميمي - نتج عن تطبيق المبادىء الليبرالية في ميادين مختلفة، المذاهب المعروفة والمتغلبة في القرن التاسع عشر: من عقلانية في الفلسفة وعلم النفس، من وضعية في العلوم، من تطورية في السياسة والاجتماع، من تاريخانية في التاريخ والأخلاق. هذه المدارس كونت ليبرالية القرن التاسع عشر التي تتسم بضيق

الأفق، جغرافيا أولاً باعتبار أوروبا مهد الانسانية الكاملة، ونفسانياً وعلمياً. لا شك أن طابع الحد من التطلعات والرضا بما حصلت عليه أوروبا في أنظمتها، وعلومها، وغناها وتوسعها هو الطابع المسيطر على أعلام القرن التاسع عشر، مثل ميل وسبنسر وكونت. ومن الواضح كذلك أن فلسفة القرن التاسع عشر مخصصة أيضاً لابناء أوروبا في القرن التاسع عشر لأنها ملتصقة بتفاؤلهم وقناعتهم بانجازاتهم.

فغير الأوروبي يتجه مدفوعاً إلى من أراد تجاوز تلك الحدود في ميادين كثيرة. ولنكتف بسرد أهم الاتجاهات التي نقدت عقلية القرن التاسع عشر المحدودة والتي اتخذت فيها بعد ألواناً واسماء مختلفة.

1 ـ الفوضوية التي تدعو إلى تقديس الفرد وارادة الفرد وتريد كل شيء في خدمة الفرد من الآن وبدون انتظار بناء قواعد مادية وتنظيمية ـ ترى في الدولة والتنظيم والعائلة.. عدواً لدوداً للفرد وخطراً عليه ـ ولا تسوغ أبداً أن تقبل مؤقتاً تقوية الدولة بعد التغلب عليها عن طريق الثورة وبناء قاعدة اقتصادية وتنظيم جديد للعلاقات العائلية كوسائل مؤقتة لتحرير الفرد ـ لن يتحرر الفرد إلا إذا بدأ من الآن في ممارسة قدراته الكامنة، واطلاق العنان لمبادرته المتجددة.

2 ـ الفرويدية التي بدأت كمحاولة علمية عقلانية، لادخال اللاوعي في نطاق الوعي، واجراء قوانين المعقول على اللامعقول ـ لكن تفرعت عنها بعد زمن قصير فلسفة تدعي أن منطق اللامعقول سابق وفوق المعقول، وأن اللاوعي يتكلم لنا عن حقائق سابقة لنشأة الانسان والمجتمع واللغة، وأن منطق الميول والرغبة هو منطق كوني أوسع بكثير من منطق العقل الانساني اللامحدود. فحقائق أو ارشادات اللاوعي تدلنا على مضامين أوسع وأعلى وأعمق من الحقائق التجريبية المبنية على العقل المحدود. طبعاً نحن نعبر عن تلك الحقائق بكلماتنا وتراكيبنا الناقصة، لكن يجب أن نحافظ حتماً على إشاراتها الغامضة. ومن هنا نشأت فلسفة تعبيرية أو تأويلية جديدة[5].

3 ـ المنطق الصوري وفلسفة اللغة. إن محاولة تجريد طرائق الاستنتاج والاستدلال في

(5) لقد غذت هذا الاتجاه بحوث في ميادين مختلفة جداً: الفرويدية وتأويل الوعي، الاثنولوجية وتأويل العلاقات البنيوية للعائلة وللحياة الاجتماعية، اللسنيات ومنطقها الباطني، دراسة الميثولوجيات المقارنة، الخ، فتكون من ذلك نوع من الغنوسية الجديدة.

العلوم الدقيقة من كل تأثير للكلام العادي انتهت بكيفية غير منتظرة إلى الرفع من قيمة منطق الكلام العادي. فبعد أن حاول المناطقة، بلا جدوى، ابداع كتابة رمزية عامة للتعبير عن منطق الرياضيات ثم اصلاح الكلام العادي بالنظر إلى تسلسلات ذلك المنطق، رجعوا إلى عكس ما رموا إليه أول الأمر، رجعوا إلى البحث عن آلية العقل الانساني الأولية المدفونة في تراكيب اللغة الطبيعية. بما أن اللغة العادية تلقن منذ الصغر وهي سابقة للعقل والمجتمع، فإنها تحافظ في رأي هذه المدرسة على حقائق أولية لم يتوصل العقل المحدود بعد إلى سجنها في أقفاصه الضيقة.

4 ـ الرومانسية الجديدة والسوريالية. هذه حركة ترمي في ميدان التعبير إلى القضاء على قوانين وقواعد الأدب والفنون المعتادة وإلى تكسير الأساليب التي تجسد فيها العقل المحدود فأصبحت بذلك حواجز لا وسائط لاستكشاف الحقيقة. تكسير الكلمات والتراكيب، تحرير الحس والوجدان من عقال العقل، هذه وسائل لكشف النقاب عن حقائق أهملت بدون مبرر.

وهكذا نرى أن الاتجاهات هذه تجعل التاريخ والتطور التاريخي بين قوسين وتهدف إلى ولوج باب المستقبل بالرجوع إلى الماضي، تريد الحفر على عقل سابق للعقل المهذب، وابراز نفسانية سابقة لتلك التي تولدت داخل «الحضارة»، واحياء الفرد الحر الكامل الذي لم يدخل بعد في قوالب العائلة والمجتمع، والدولة، والتوصل أخيراً ألى تعبير يرفض كل الحواجز الناتجة عن الاستعمال اللغوي والذوق العادي والاشكال والمضامين المتراضى (أو المتعارف) عليها.

وكما أن تطور العقلانية الليبرالية أثّر وما يزال يؤثر في الماركسية، فظهرت هذه في بعض الأحيان في شكل ليبرالية مبتذلة، فإن الاتجاهات المعادية للتراث الليبرالي تنتقد الماركسية أو تتجاهلها أو تدعي تجاوزها. بما أن الماركسية تهتم أول ما تهتم بالتطور التاريخي، وأن المادية التاريخية هي، من حيث الأساس، تحديد الأنظمة والذهنيات والنفسانيات بتطور العلاقات الانتاجية، فهي أيضاً توضع بين قوسين في رؤية الاتجاهات السابقة وأقصى ما تحصل عليه أن يقول الفرويدي أو المنطقي الصوري أو السوريالي إننا نضعها في محلها ونستعملها في ميدانها لكننا نتجاوزها فيما لا يعنيها. .

لنرجع الآن إلى المثقف العربي ـ زيادة على ما قلنا حول تلوين ماركسيته بأوضاعه الخاصة، إنه يجد أيضاً أن أوروبا، مهد الماركسية، قد لونتها حسب تطورها في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أما جعلت منها مرآة لليبرالية المبتذلة وأصبحت

بذلك زائدة يمكن الاستغناء عنها، وأما حورتها لكي تجعل منها اداة ضد الليبرالية باقحامها في اتجاهات أخرى مثل الفوضوية أو الفرويدية أو السوريالية؟ لا غرابة إذن عندما نرى المثقف العربي يختار الوجهة الثانية لأنها ملائمة لميوله ومؤثرات مجتمعه، فيرفض الماركسية التي تلتصق بالدعوة الليبرالية ويركن إلى تلك التي تتطاول إلى ما قبل وما بعد التاريخ.

وهنا نلمس لب المشكلة كلها - إن المثقف العربي ينسى الفارق الهائل الموجود بين موقفه وموقف المثقف الأوروبي الذي يريد تجاوز ماركس.

إن المجتمعات الغربية قد طبقت وعرفت الليبرالية وإن بشكلها المحدود المقوقع الخانع، الخ، كما نقول. إلا أن الليبرالية تجسدت فيها وأصبحت منطقها الداخلي الذي تنظم على أساسه التعليم، وتستعمل اللغة وتقوم عقول النشء وتنصلح العائلة وترتب السياسة وتنظم المعمل والمتجر. فالفرد في العائلة حيث تلقن له اللغة القومية الموحدة والآداب الاجتماعية والعادات، وفي المدرسة حيث يتعلم التعبير عن الأفكار والمناظرة وطرق اقناع الغير، وفي علاقاته مع الدولة حيث يصبح مواطناً يؤدي الضرائب والخدمة العسكرية ويعطي صوته للمرشحين، وفي علاقاته مع صاحب المعمل الذي يخدم فيه أو المتجر والمصرف الذي يقرض منه القروض ويودع عنده مدخراته... يواجه دائماً منطقاً واحداً فرضته الحياة الاقتصادية الرأسمالية والايديولوجيا الليبرالية. حينما يرفض المثقف الغربي الليبرالية أو الماركسية المتأثرة بها أو يطمح أن يتجاوزها في ميادين غير الميدان الاقتصادي المحدود فإنه يرفض أشياء موجودة وملموسة حوله، قد جربها مجتمعه منذ عقود.

عندما نرفضها نحن، نرفض ما لا نملك، ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه، نستهزىء بالتراث الليبرالي، الضيق، المحدود، السطحي، ونحن لم نستوعبه بعد - ويبقى المجال في حياتنا العامة، في المدارس، في الصحف والمجلات، في الأندية، مفتوحاً للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلف في الواقع حتى عن الفكر الليبرالي ذاته.

ونرى بسهولة أسباب ضعف المثقف الماركسي العربي لأن الماركسية بنيت أساساً على نقد الليبرالية باعتبارها قائمة ومتغلبة في الأفكار والأنظمة[6]. عندما ينتقد الماركسي افكاراً

(6) يجب أن لا ننسى أن ماركس يرى أن كثيراً من التطورات والاصلاحات الضرورية ستقوم بها البورجوازية نفسها: مسألة الدين مثلاً... عندما تفتقد البورجوازية العصرية في مجتمع ما، أو تحجم عن القيام بالعمل المنتظر منها، يصبح العمل من مسؤولية الطبقة التي ستحل محل البورجوازية.

وأنظمة ونفسانية ما زالت في حيز الامكان فهو يقوي من حيث لا يدري الفكر التقليدي. هذا إذا كان ذا اقتناع بالمنهج الماركسي وذا اطلاع عليه. إن المثقف العربي في غالب الأحيان يحارب الليبرالية عن قصد ويستعمل وسائل الماركسية بدون اقتناع بها في معركة تاكتيكية فقط لأن الليبرالية لا تروق له شخصياً. فيغلب ميوله الذاتية على حاجيات مجتمعه التاريخية ويستعمل الماركسية بمكر تحت شعار محاربة الغرب والاستعمار والامبريالية الفكرية(7).

ثم عندما يتعرف على الاتجاهات الغربية التي ذكرناها فإنه يستعملها ليتقي بها من كل تأويل ليبرالي للماركسية والوسيلة المفضلة لديه هي الانحراف إلى ميدان الفن والشعر (لذلك يكثر عندنا الشعراء والفنانون الماركسيون) ويغرق الماركسية في الاتجاهات غير المقيدة بالتاريخ فينسلخ فعلاً عن السياسة ويتركها مرتعاً خالصاً للفكر التقليدي.

هذا باختصار وضع المثقف العربي الواعي الذي يريد أن يتجاوب مع عصره في أفعاله وأقواله. وضعيته صعبة جداً ومسؤولياته ثقيلة جداً ـ وإذ نحمله بعض المسؤولية في استمرار التأخر العربي فإننا نرى المخاطر التي تحيط به وما يلزمه من شجاعة للتغلب عليها ـ وعنوان الشجاعة الأول أن يعترف بالدور الفعلي الذي لعبه منذ النهضة الأولى، لا الدور الخيالي، التجديدي الثوري، الذي يظن ويود أن يعتقد الناس أنه لعبه ـ وإذا كان على المؤرخ في المستقبل أن يزن بدقة ثقل الظروف والملابسات، الداخلية والخارجية، فالأليق بالمثقف العربي اليوم أن يرى قبل كل شيء مسؤولياته هو في تركيز وإحياء الفكر التقليدي، في كل مراحل نهضتنا، تحت أقنعة التحرر والتجديد.

— 2 —

هكذا أرى الآن المشكل العام الذي يواجه الفكر العربي المعاصر. كيف توصلت إلى أن أرى وأطرح المشكل على النحو الذي ذكرته؟

للاجابة عن هذا السؤال لا بد من وصف ظروف تأليف كتاب **«الايديولوجية العربية المعاصرة»** وما ترتب عليه من مناقشات دفعتني إلى توضيح أبعاد الكتاب حتى تلك التي لم انتبه لها عند كتابته.

(7) السلفية والانتقائية (الفوضوية الفكرية) تتقويان باستمرار على جميع المستويات.

ظروف تأليف «الايديولوجية العربية المعاصرة»

كنت قد قمت سنة 1961 بترجمة مؤلف منسوب لابن خلدون حول التصوف عنوانه «شفاء السائل». ولاحظت أن المؤلف ينطلق من نقطة رئيسية نجدها بعينها في بداية المقدمة وهي محاولة التمييز بين ما هو معقول في الطبيعة والمجتمع فيمكن التأثير فيه بعد معرفة نواميسه المطردة، وما هو غير معقول وغير جار على نسق واحد، فيترك للقدرة الالهية لأنه لا يعرف إلا عن طريق الكشف غير المنتظر. وعندما قارنت بين كلام الشفاء وكلام المقدمة، اتضح لي أن التمييز بين مجال النواميس الثابتة ومجال القدرة الالهية هو الذي يسوق حتماً إلى طرح السؤال: ما هو الممكن وما هو المستحيل في السياسة؟ وهو السؤال الذي بنيت على أساسه المقدمة، أو بعبارة أصح، إن طرح السؤال الأخير هو الذي يحتم التمييز المذكور وإلا أصبح عالم السياسة وعالم التاريخ ميدان الصدفة والموافقات. كيف توصل ابن خلدون إلى طرح الأسئلة (أو بعبارة عصرية إلى اشكاليته الخاصة) التي فتحت له باب فلسفة جديدة وباب منهجية تاريخية لم يسبق اليها داخل التأليف الاسلامي؟

الظاهر أن السبب الرئيسي كان تجربة ابن خلدون الشخصية المليئة بالاخفاقات المتتالية. إن المرء لا يرتقي إلى نظرة علمية وموضوعية إلى المجتمع والتاريخ والسياسة إلا إذا لمس فعلاً أن المؤهلات الذاتية لا تكفي[8]، إذا هي عارضت نواميس الكون (في الطبيعة والمجتمع) أو تطاولت عليها. إن الاخفاق في السياسة يأتي قبل كل شيء من الذاتية، وتفهم أسباب الاخفاق يدفع في بعض الظروف إلى اكتشاف موضوعية السياسة ثم إلى موضوعية المجتمع وأخيراً إلى موضوعية التاريخ.

من الممكن جداً أن لا يطابق الكلام السابق حقيقة تكوين الفكر الخلدوني. المهم أن قراءة ابن خلدون على الشكل الذي ذكر كانت مرتبطة باهتماماتي آنذاك. كنت أثناء اشتغالي بـ«شفاء السائل» أفكر في اخفاق رجل آخر، ذي مؤهلات كبرى وهو المهدي بن بركة. كان ألمع شخصية أنتجتها الحركة الاستقلالية المغربية، حيوية وإخلاصاً ونفاذ فكر، ومع ذلك اخفق في جميع محاولاته لاعادة تنظيم الحزب وإعطاء مضمون للاستقلال

(8) عملية فهم التاريخ والسياسة مرتبطة بقدر من العلمانية. ومن الأمور التي لا ينتبه إليها عدد من الدارسين أن الفكر العربي أيام ابن خلدون كان أكثر علمانية مما كان عليه في القرون اللاحقة وحتى مما هو عليه اليوم في كثير من الأوساط. ولقد أشرت إلى هذه النقطة في كتابي: تاريخ المغرب الكبير (بالفرنسية 1970).

السياسي وتغيير مجرى انزلاق المغرب في طريق التبعية والركود. ثم من إخفاق إلى إخفاق اضطر إلى اللجوء إلى الخارج حيث تقلص نفوذه في الداخل. لم نكن نتوقع آنذاك أن هجرته كانت في الواقع تدق ناقوس الوداع، تعلن أن عهد التطلعات قد خلفه عهد دموي طويل يعرف فيه المغرب اخفاقات متعددة أخرى - لكننا كنا قد فهمنا على الأقل أن الشوط الأول بعد الاستقلال قد انتهى ولم يفز به أنصار التقدم وأصحاب الملكات والمؤهلات، بل انتصر فيه عبدة المنفعة الذاتية ومستغلو التخلف والجهل - إن للمجتمعات قوانين، لا تؤثر فيها النيات الحسنة ولا التطلعات المحبية إلى قلوب البشر - فكيف تستعمل معرفة القوانين المجتمعية في العمل السياسي اليومي؟ هل دور المحلل الاجتماعي ودور السياسي دوران متميزان إلى الابد، أم في الامكان أن يقوم بهما رجل واحد للاصلاح من أحوال المجتمع المتخلف؟

إذا قلنا أن المجتمع المتخلف لا ينجح فيه إلا من يتبع وسائله الخاصة الناتجة عن تخلفه، وهكذا يعين على استمرار التخلف، كيف يصلح إذن ذلك المجتمع؟ كل تحليل حتمي لا محالة ناقص لأنه يوصد الباب من البداية في وجه أي مناقشة، ولأنه لا يتعدى ملاحظة استمرار الواقع بثقل الواقع. ومن الغريب أن الحتمية «الثورية» تنفي أساساً كل تعليل لوجود الفرد الثوري نفسه. من هنا نرى أن المادية التاريخية لا يمكن أن تتلخص في الحتمية الاقتصادية التي تنتهي منطقياً إلى التواكل أو إلى الانتفاضة اليائسة الانتحارية. وبرفضنا هذا الاعتبار نصل إلى السؤال: كيف يصلح المصلح؟ أو كيف يهيأ الثوري؟ سؤال شغل ذهن ابن بركة مدة وتطرق إليه في بعض خطبه وفي مذكراته، لكنه لم يتوصل إلى حله وربما لم يضعه في سياقه الحقيقي.

لوحظ عليه، في السنوات 1955-1960، أنه كان يستعمل نظريات، وموضوعات ماركسية لتفسير وتبرير قراراته، ومواقفه السياسية (مثلاً حول دور الحزب المسيطر في البلاد النامية، حول ضرورة الاستيلاء على الحكم لانعاش وتنظيم الحزب، حول ضرورة الانضباط والوعي، حول ضبط مفهوم تضامن الشعوب النامية ضد الاستعمار، ومضمون الاستعمار الجديد أو المقنع، الخ). كان لجوؤه إلى الماركسية من نوع خاص - يتوصل هو إلى النتيجة عن طريق تحليل مسلسل ومنطقي، لكن في العرض يقدم النتيجة جاهزة كأنها من بديهيات «العلم» العصري التي يجب أن تقبل بدون مناقشة. فلا يعطي في العرض مع النتائج طرائق الاستنتاج - وعندما كان يلاحظ عليه هذا الأسلوب الناقص، غير المكون في الواقع لأطر (كوادر) الحركة كان يتجنب الموضوع أو يقول إن الوقت لم يحن بعد. والحقيقة

أن أغلبية الزعماء التقدميين، في الوطن العربي أو خارجه، كانوا يقفون نفس الموقف من التكوين الايديولوجي.

مناقشة التقدمية العملية

هذه النقطة بالذات هي التي دفعتني إلى بحث دور الوعي الثوري، والتكوين الايديولوجي، في رفع مستوى القيادة الثورية. من هنا جاء فيما كتبت: 1) التركيز على الظاهرة الايديولوجية و 2) الدعوة الموجهة إلى القيادة لتفهم أهمية العامل الايديولوجي. ومع أنني وضحت في كثير من كتاباتي السؤال الذي اركز عليه موضوع أبحاثي فكثير من النقاد رفضوا اعتبار الظروف المذكورة ورموني بالمثالية والنخبوية.

اتضح لديَّ مشكل النقص الايديولوجي بصفة أخرى عندما استخرجت العبرة من النظام الناصري وهو في آخر سنة من تجربة الوحدة. كانت «أزمة المثقفين» آنذاك على أشدها وكان الميدان الثقافي مرتعاً للسلفيين «القوميين» المجترين وكان زعماء اليسار يجهلون حتى الخطوط العريضة للفكر الماركسي بل حتى مقومات الفكر الغربي المعاصر ويعتمدون في تشخيصهم لمشكلات مصر والعالم العربي على معلومات هزيلة جداً عن تاريخ الاقتصاد، عن نظريات الاجتماع، عن الحركات الاجتماعية، بل حتى عن الجوانب الأساسية من التاريخ الاسلامي. ولا أدل على ذلك الضعف وضيق الأفق من «الميثاق» الذي كان زبدة تفكير النخبة المثقفة المتعاونة مع النظام الناصري. ثم جاءت تجربة بن بلا في الجزائر فأكدت الاستنتاجات ذاتها رغم اختلاف الظروف وتفاوت المنجزات. استعمل بن بلا عدة مساعدين ومستشارين، عرباً وغير عرب، وكان من الواضح أنه لم يهتم أدنى اهتمام ولم يقتنع أبداً بأرضيات القرارات التي عرضت عليه في ميدان التسيير الذاتي، والتنظيم النقابي والسياسة البترولية والسياسة الخارجية. لم يقبل المقترحات إلا على أساس النتائج الوقتية واستمالة الرأي العام في الداخل والخارج.

كانت الظاهرة الأساسية في التجارب الثلاث السابقة العجز الايديولوجي أو بكيفية أدق تخلف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة. وهذا تخلف نسبي، قطاعي، في نطاق تخلف عام له أسباب وظروف يقوم المؤرخ والمحلل الاجتماعي بتوضيحها، وكل سياسة «علمية» لا تستقر في الأمد الطويل إلا على أساس التوضيح المتواصل. لكن السياسة «الآنية» لها متطلبات غير متطلبات التحليل العلمي الذي لا ينتهي أبداً. وعندما يرد البعض بحدة الاستاذية أن السر في تأخر المجتمع ككل هو مستوى قوى الانتاج وأن السر في تأخر الايديولوجيا عن الأوضاع الاجتماعية يكمن في

علاقات الطبقات فإنه يردد القواعد العامة، ويظن أنه يقول العلم كمن يحل المسألة الهندسية بترديد المعادلة التي يمكن أن تستعمل لحلها. إن التحليل الطبقي، التابع للتحليل الاقتصادي والتكنولوجي، هو أصعب مما يتصور عادة ولا ينتهي في الغالب إلى رأي قار أبدي. ما زال المؤرخون الماركسيون يبحثون في إخفاق ثورة 1848 في ألمانيا، وفي انكسار الكومونية الباريسية وفي انتصار البلاشفة في خريف 1917. إذاً من وراء المشكل النظري حول سبب تخلف الذهنيات أثناء عملية ثورية[9] يبقى المجال مفتوحاً من الناحية العملية لدعوة القادة، لمحاولة اقناعهم بأهمية التكوين الايديولوجي إن أرادوا تأمين مستقبل حركتهم. وفعلاً اخفقت التجارب الثلاث المذكورة لأسباب أوسع وأعمق، طبعاً، من التخلف الايديولوجي، لكن عدم التسلح بالايديولوجيا الملائمة كان أيضاً من الأسباب التي أضعفت الحركة من جذورها.

من المحتمل جداً أن تكون حظوظ محاولة الاقناع التي قمت بها قليلة ومحدودة نظراً للظروف الاجتماعية العربية ونظراً للكيفية التي أنجزت بها مشروعي، إذ اخترت أسلوباً مجرداً، فلسفياً عفى أو غلب على الهدف السياسي الأصلي - إلا أن التجربة لم تكن خاطئة في عمقها لأن الطفرة الأيديولوجية، أي القفز من مستوى إلى مستوى أعلى ومغاير كَماً ثم كيفاً أثناء العملية الثورية، أو بعبارة أخرى تجاوز الثورة العفوية أو المحدودة الهدف بعد قيامها إلى ثورة مدبرة ومنظرة، قد وقعت فعلاً في التاريخ. وقعت أثناء الثورة الفرنسية في حدود، ثم حصل نفس التطور وبكيفية ناجحة أثناء الثورة الكوبية. وليس من المستحيل أن تجد ثورة، بعد قيامها الايديولوجيا الملائمة لأهدافها الكامنة، خاصة في سنواتها الأولى حيث تكون الأوضاع ما زالت متداخلة ومتشعبة. ومن يرجع اليوم بذاكرته إلى حالة العالم الثالث في أواسط الخمسينيات يفهم أنه كان من الأقرب إلى الاحتمال أن تقوم ثورة (بالمعنى العادي) ثم تتعمق عن طريق التوعية الايديولوجية من أن يتهيأ الوعي في انتظار قيام الثورة. ومع أن الوضع اليوم في العالم العربي تغير في كثير من مظاهره، إننا نقرر من جديد أن مفهوم «الثورة المستمرة أو المتواصلة»، الموجود عند ماركس ولينين وتروتسكي،

(9) كل شيء هنا متعلق بما نعني بثورة مصر وثورة الجزائر... الخ. إذا اعتبرنا تلك الثورات كعمليات يتداخل فيها الطابع القومي والديمقراطي والاشتراكي، كما يدعونا إلى ذلك التحليل الماركسي البسيط، فإننا نفهم حينئذ أن المجال يبقى مفتوحاً مدة من الزمان للدعوة الايديولوجية، لأن التداخل يكون أيضاً على المستوى الاجتماعي. هذا لا يعني أن الثورة تحافظ دائماً على كل امكانياتها، بل تعرف مراحل استقرار لصالح فئة من الفئات ونهضة جديدة وهكذا. وأثناء الاستقرار لصالح طبقة مالكة مستقلة، تختفي حظوظ الاقناع نهائياً، ولنا في تاريخ مصر الناصرية أمثلة عديدة على هذه التطورات.

يتطلب حتماً فكرة الدعوة والاقناع والتوعية الايديولوجية، لأن الدعوة على أساس قوانين تاريخية ونسق تاريخي مسبق هي التي تدفع الحزب الثوري إلى الاستيلاء على السلطة واستغلالها لتطبيق برنامج يمهد الطريق إلى البرنامج الخاص بالثوريين. ولولا الدعوة والاقناع، لتركت السلطة من البداية أو في طور لاحق إلى من يخدم البرنامج المرحلي مصالحهم. وهذا فعلاً ما حصل ويحصل في البلاد التي نالت الاستقلال. فالحركة الاستقلالية تضم قطاعات اجتماعية مختلفة: اقطاعية، بورجوازية، بورجوازية صغيرة، فلاحية، عمالية، وهذا التداخل يشكل الأرضية الموضوعية للثورة المستمرة، ولكن النظرية الثورية المعاصرة أي الماركسية هي التي تهيىء الثوريين إلى المبادرة بالأخذ بزمام السلطة مع أن برنامجهم الخاص يستلزم انجاز جميع برامج الفئات المذكورة من استقلال وطني، وتصنيع، وتوحيد قومي، واصلاح زراعي، وحرية سياسية، وتثقيف ديمقراطي، وحرية نقابية، وهم يقومون بانجاز كل هذه الاصلاحات في إطار برنامج عام يمثل المتطلبات القومية التاريخية. في حالة انعدام الوعي الثوري، (الاقتناع) الايديولوجي، تتوقف الثورة الفورية حتماً على يد فئة من الفئات المذكورة التي تطبق قبل كل شيء البرنامج الذي يخدم مصالحها، وتحور تطبيق البرامج الأخرى لكي لا تضر في العمق بمصالحها[10].

مناقشة السلفية ودعوة الاصالة

هكذا اتخذت في «الايديولوجية العربية المعاصرة» ذلك الاتجاه الاقناعي، التعليمي، الذي اعتبره بعض النقاد مثالية منهجية، والسر فيه هو كما رأينا الحوار الخفي مع الثوريين «العمليين» الذين لم يقدروا وزن الايديولوجيا الثورية فحفروا قبورهم بأيديهم في آخر الأمر. هذا هو المنطلق الأول للكتاب مع أنه لا يظهر في بعض سطور الخاتمة وفي الكلمة التمهيدية. لم يكن من الجائز آنذاك في الظروف التي كنا نعيش فيها أن أبادىء التقدميين بالانتقاد. كان من المنطقي أن افتتح المواجهة مع الفكر المحافظ الرجعي السائد، خاصة وأن التقدميين كانوا وما يزالون يخافون من النظرية والايديولوجيا رضوخاً للضغط وتأثراً بالذهنية التقليدية المحافظة التي تدعو إلى عدم أخذ أية فكرة من الخارج. فكان التقدميون يستترون وراء تحليلات معلقة في الهواء، مفصولة عن أسسها المنطقية فيضعفون بذلك

(10) راجع مضمون الثورة المستمرة عند ماركس ولينين وتروتسكي (لا تروتسكي وحده كما يتبادر إلى الذهن) وتوضيحات دانيال غيران «نزاع الطبقات أثناء الجمهورية الفرنسية الأولى»، 1946 واسحاق دويتشر «حياة تروتسكي» ج 1.

موقفهم من حيث لا يدرون، لأن التحليل التقليدي له أسس معروفة ضمنياً، متفق عليها منذ قرون، يصفق لها في الحفلات والتجمعات ثم تنسى حتى من جانب الاتباع، فكم بالأحرى من جانب الخصوم. لا مفر إذن لكل من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية أي بنقد الفكر التقليدي السائد.

وهذا الفكر يطلع علينا من حين إلى حين بترديد اسطوانة واحدة لا تتجدد أبداً[11]، ضد الأفكار المستوردة، والغزو الفكري والروحي والاكتفاء بالايديولوجيات التقليدية (التراث العربي الاسلامي) التي تكون نظاماً عقائدياً كافياً وشافياً قادراً على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر، مدنية، عائلية، سياسية، اقتصادية، ثقافية، فنية، فلسفية، الخ. لم أرد آنذاك الدخول في نقاش حول أسباب انتشار واستمرار الدعوة السلفية في جميع البلاد العربية، مرحلة بعد مرحلة، ولا طرح اسئلة جزئية وجوهرية في نفس الوقت مثل: اين الاقتصاد الاحصائي؟ اجتماعيات الثقافة؟ تنظيم المعامل؟ السياسة النقدية؟ العلوم اللسنية؟ قواعد التغذية؟ تربية النسل؟ علم النفس التجريبي؟ قواعد البيبلوغرافية؟ قواعد ترميم التحف الفنية؟.. و.. و.. في تراثنا التقليدي. هل يجب تعلمها من الغير للمحافظة على التراث ذاته، وقبل التراث، على المادة الأولية للاسلام والعروبة أي الفرد العربي الاسلامي في قوته الجسمانية والنفسانية والعقلية أم لا؟ إذا قبلنا بعض المواد لفوائدها البديهية ورفضنا البعض الآخر لأنها تمس بالشخصية الأصلية مع أن الكل ينبني على منطق أساسي واحد، من يتكلف بالفرز وبأي مقياس يميز بين النافع وبين الهدام؟ هل يقوم بالاختيار «عابد» التراث الذي يجهل مطلقاً العلوم الحديثة أم من له المام بها وهو نفسه متهم بإدخال تلك الأفكار المستوردة؟ لم أرد التصدي لمناقشة هذه النقط لأنها لا تؤدي إلى أي نتيجة. من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث، وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية. ففضلت أن أسلك طريقاً آخر.

قبلت مبدئياً جوهر دعوته، أي شرعية الدفاع عن الشخصية المتميزة والحفاظ على مقوماتها وافترضت أن صاحب الدعوة رجل صدق. قد يقال إن الافتراض أيضاً من بقايا المثالية لأن الايديولوجيا دائماً وأبداً عبارة عن مصالح وإن اعتقاد الصدق في داعية الايديولوجيا سقوط في أشراك الايديولوجيا. يجب أولاً التمييز بين الداعية وبين الاتباع، خاصة الشبان منهم. هؤلاء متشبثون بمفاهيم الخصوصية والتمييز وعدم الاندماج لأنها أفكار حية، غذت الأذهان وألهبت القلوب أثناء حركة التحرير القومي. باسمها قامت

(11) قارن ما قاله الاخوان المسلمون في مصر وما يقال الآن (سنة 1972) في الجزائر.

الحركة وبها انتشرت وبها نجحت فلا يمكن بحال أن ترفض مبدئياً في نطاق نظرية مجردة. لا بد من اختبارها بجد مع الحرص على تجريدها من مظاهرها العاطفية المتطرفة ـ أما فيما يتعلق بارتباط الدعوة بالمصالح الطبقية، فإن الاعتراف بهذا الارتباط لا يمنع أبداً من التمييز بين التحليل العلمي، (التاريخي ـ الطبقي)، غير الموجه إلى صاحب الايديولوجيا لأن هذا لا يمكن بحال أن يقتنع داخل منظوره أنه غير حر بالنسبة للطبقة وللتاريخ، وبين التوضيح الايديولوجي الموجه إلى صاحب الايديولوجيا والذي يطمع في اقناعه لأنه ينطلق من فرضياته (هو الخصم) ليبين له أنه يأخذ أسوأ الطرق لتحقيق أهدافه[12]. إن حصر العمل الايديولوجي في الطريقة الأولى ينتهي إلى حتمية متشائمة لا تترك أية حرية للأفراد، ويلغي النقاش والجدال من الأساس، في حين أن ارتباط ايديولوجيا طبقية بمصالح الطبقة لا ينفي حرية الاختيار عن كل اعضاء الطبقة، فيكون التحليل الطبقي صحيحاً بالنسبة للكل واقناع الأفراد عن طريق الجدل والمناظرة ممكناً في آن واحد، ثم إن مفهوم «المصالح» غير واضح. من يخدم فعلاً مصالح البورجوازية: السياسي الذي يتفق مع قادة النقابات على زيادة في الأجور فينقص مؤقتاً من الأرباح ويحافظ على النظام الرأسمالي أم السياسي الذي يتعنت وينقذ مستوى الأرباح ممهداً الطريق إلى اضطرابات قد تنتهي بثورة أم لا؟ إن نظرية المصالح هامة وناتجة عن فلسفة بورجوازية لأنها تقضي من الأساس على كل عمل سياسي وايديولوجي يرمي إلى التغيير.

الواقع أن المصالح تختلف في مضامينها وفي زمنياتها، والتاريخ يستغل المصالح لتحقيق أهداف جماعية كما عبر عن ذلك هيجل عندما تكلم عن مكر التاريخ. فالتحليل الطبقي لا يمنع بحال مسلك المناظرة على الأسس المعروفة من قديم أي قبول افتراضات الخصم. وهذا ما فعلته مع المفكر السلفي. يرفض السلفي كل الأفكار المستوردة لاقتناعه بأن الوفاء للتراث شرط لازم وكاف للحفاظ على الشخصية. أقبل شرعية الدعوة ونبدأ معاً عملية التنقية والجرد لكي نحرر الفكر العربي المعاصر من كل شائبة، لكن بشرط أن يقبل السلفي معي أن الهدف البعيد والنهائي هو إعطاء الفرد العربي، ككائن حي، كجسم منتج ومستهلك، كعقل وكارادة، وسائل الاستمرار والفوز في عالم اليوم الذي يهيمن عليه منطق معين وتسيره أخلاق معينة.

(12) من اتبع تطور علاقات الحزب الشيوعي الفرنسي مع جان بول سارتر يفهم تماماً الفرق بين الطريقتين ـ عندما تكون السياسة سياسة جمع وتسامح وائتلاف (الجبهة الشعبية) يركز الحزب على الانسية الماركسية كما يمثلها غارودي، وعندما تنقلب السياسة إلى مواجهة عنيفة يستعمل التحليل الطبقي.

فالقسم الأول من «الايديولوجية العربية المعاصرة» يهدف إلى إظهار انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم كلياً من تأثير الأفكار الخارجية، وهذه تستوعب في الوقت ذاته الذي ترفض فيه بعنف لأنها تختفي في صورة التساؤلات. إن المفكر العربي منذ النهضة يرد على الغير، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير، والسؤال كما يعلمه المناطقة في القديم والحديث يحدد حتماً الجواب. من يدعو إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم، بعد مرور أكثر من قرن على «النهضة» وعجز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يفوه بكلام فارغ إذن، كلام لا معنى له إطلاقاً، لا يعود عليه بشيء ملموس، ومستحيل منطقياً وتاريخياً واختيارياً، لأن رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة.

من المحقق أن الفكر السلفي سينفي وجود الانفصام المذكور على أساس تجربته الوجدانية، لكن باستشهاده بالوجدان يعترف ضمنياً بصحة ما نقول لأن التجربة الوجدانية لا تعمم نظرياً وتحليلياً وإنما تتطلب اعتقاد الكشف. فالمثقف الشاب الذي يستمع اليوم إلى الدعوة السلفية باعتبارها تعبيراً عن واقع عام ممارس قد تفتح الأبواب أمامه ليقوم هو نفسه بتحليل مواز لما قدمنا وحينئذ يرى أن المسألة الآن بالنسبة للعرب لا تتعلق برفض الأفكار المستوردة بقدر ما تتلخص في ضرورة الاختيار بين الأفكار المعروضة علينا وعلى غيرنا من الخارج تلك التي تنفعنا في كسب معركة الحياة، أي استمرار الوجود العربي كوحدة تاريخية لها وزن. وبارتفاع هذا الحاجز الذهني، الذي قد يكون أصل التأخر الفكري العربي، قد نستطيع آخر الأمر أن نلاحظ الواقع ونراه فعلاً، وأن نعيش تطورات العالم العصري داخل وخارج مجتمعنا ونستوعبها في خواطرنا. منذ النهضة ونحن نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى المحافظ على «الروح الأصلي» ـ وتلك كانت خدعة من القسم المتأخر في نفسانيتنا وفي مجتمعنا[13] لاستمرار واستغلال

(13) يحل التأخر في طبقة معينة، ولكنه يمثل أيضاً قسماً منا جميعاً، خاصة في المثقفين وذلك عن طريق الثقافة. فالثقافة تمثل البعد التاريخي في حين أن الطبقة تمثل البعد السطحي. والتركيز على الطبقة الحاملة لواء التأخر (العلماء خدام الاقطاعية أو البورجوازية الريفية) يقلل في الواقع من خطورة المسألة.

التأخر - ستبقى مسألة الخصوصية والمميزات مطروحة لكن في نطاق الاعتراف بوحدة التاريخ ونفي إمكانية الوفاء الدائم لنمط أصيل. الغرض من التحليل التاريخي هو أن نفصل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة، فالأولى حركة متطورة والثانية سكونية متحجرة ملتفتة إلى الماضي.

هكذا جرى الحوار مع ممثل السلفية والفكر التقليدي، فتغلب شيئاً فشيئاً، في «الايديولوجية العربية المعاصرة»، على الحوار مع التقدمي العملي، غير المنتمي إلى نظرية ثورية، مع أن الحوار الثاني كان الدافع لوضع الكتاب. ولا يحق لأحد أن يتعجب من هذا لأن الفكر التقليدي هو المسيطر على الجميع حتى داخل الأحزاب التقدمية. لكنني لم أتوقف عند هذا الحد بل نحوت نحواً ثالثاً زاد الكتاب تعقيداً وكان مدعاة لسوء الفهم وللتأويل الخاطىء.

ماركسية للعمل وماركسية للتحليل

الواقع أن القارىء لم يربط نقد الفكر السلفي بضرورة إعطاء ايديولوجيا للعمل السياسي التلقائي لأنني لم أوضح النقطة بما فيه الكفاية.

عند انتهاء نقد الفكر السلفي، ودفع الحاجز الذهني الذي كان يمنع من وزن الأفكار حسب حاجتنا التاريخية إليها، كان القارىء ينتظر أن تكون النتيجة فتح الأبواب لاستيعاب كل التيارات مهما كانت، إذ تتوفر كلها على صفة العصرية والمعاصرة.

لكن إذا تذكرنا أن الهدف الأول هو دفع السياسي الثوري التقدمي الغارق في الممارسة إلى الاقتناع بضرورة استيعاب ايديولوجيا «معينة» توحد ذهنياً بين أعضاء الحزب وتجعلهم نواة المجتمع المرتقب، فهل في الامكان أن نفتح الأبواب بدون تحفظ؟ أليس من المحقق حينذاك أن نقع من جديد فيما أردنا الهروب منه، أي في الانتقاء والانتهازية الفكرية؟ سيختار الزعيم من جديد بين النظريات الجديدة التحليلات والمفاهيم للعرض فقط، فيقرب بذلك أغراضه إلى أفهام الأجانب ويطالب الأتْباع بالإتِّباع. لا بد إذن من منطق، لا بد من منهجية، لا بد من نظرية.. تجعل من الحزب جماعة ملتحمة، حية، متكافئة، قادرة على الاستمرار والتجديد والابداع، تكون خميرة المجتمع العصري، الخلاق، في قلب المجتمع التقليدي العقيم. ومن منا يجهل، أن الانتقاء، أساس الاتباعية والعجز الفكري، كان داءنا العضال منذ القدم؟ من منا لا يوافق على أن الاستطراف في الأدب كان من مظاهر وركائز الركود الفكري في القرون الماضية؟

من هنا سينطلق النقاش مع دعاة الماركسية المتفتحة. بعد أن استخلصنا من مناقشة الفكر السلفي أن الرجوع إلى نظريات الماضي والحفاظ على أصالة فارغة وهم يعوق التطور، ومن مناقشة التقدمي غير المقيد نظرياً أنه يخدع نفسه ويضعف موقفه برفضه التقيد بايديولوجيا، بقي علينا أن نبين أن الخلاعة الايديولوجية والتهافت على جميع النزعات العابرة موقف لا طائل من ورائه. كان النقاش مع السلفي مبنياً على منطق المنفعة. إن دعاة الاصلاح منذ عصر النهضة جزأوا أفكار الغرب، كل واحد منهم اعتمد قسماً منها على التوالي وبفصله القسم عن الكل أفقده كل فعالية. لا بد إذن من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة. والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي). فإذا تعرفنا عليه مجزأ، كل قطعة مفصولة عن الأخرى، الاقتصاد عند ستورت ميل والاجتماع عند كونت والفلسفة عند وليم جيمس والأخلاق عند روسو ومنهجية العلوم عند كلود برنار مثلاً. . . فإننا لن نتوصل أبداً إلى روح العصرية ومفهوم المعاصرة. سنبقى مشتتي الأذهان، تلاميذ بلا نباهة، غرباء عالم شيد بجوارنا وربما على أرضنا نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم نواميسه ـ والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي تلائم ذهنياتنا ووضعياتنا.

يلاحظ القارىء بسهولة أننا انتهينا إلى ضرورة اعتماد الماركسية على أساس المنفعة لا عن طريق التعليل المجرد. فالتفكير هنا كله منفعي، أدويّ، وهو أقرب بالطبع إلى ذهن السلفي وموافق لميول السياسي التقدمي. إذا تعذرت إمكانية الاستغلال وانتفى حصول المنفعة انهدم الاستدلال من الأساس. والماركسية إذا تفتت إلى مذاهب شتى، غير قارة، تتفنن في تحليل الواقع وتتحذلق في تصوير المستقبل، فأي مصلحة تبقى في اعتناقها، لتنوير العمل السياسي؟ لا مفر إذن من إقرار الماركسية في قالب ثابت.

لا أحد يجهل أن الماركسية دخلت في مرحلة جديدة بعد موت ستالين. قامت حملة في أوروبا الغربية ضد العقيدة الستالينية التي انتزعت من تعاليم ماركس كل روح نقدي علمي. وتركز رد الفعل في ضرورة احياء الجدل الماركسي وكثر النقاش حول مفهوم هذا الجدل ومدى عموميته وعلاقته بالجدل الهيجلي. ثم تفرعت عن النقاش أسئلة أخرى: هل هناك وحدة فكرية في مؤلفات ماركس أم يجب تغليب المؤلفات الاقتصادية الأخيرة على المؤلفات الفلسفية الأولى؟ إذا اسندت أهمية كبرى لتلك المؤلفات مثل «**مخطوطات 1844**»، هل كان من حق انجلس أن يعمم الجدل إلى الطبيعة فيقترب في ذلك من هيجل، في حين أن اهتمام ماركس الشاب كان مقتصراً على الجدل في التاريخ؟ وإذا أصبح الجدل

المهم الأولي هو جدل استلاب الانسان من حقيقته في العمل المستمر داخل نظام الملكية الخاصة، أليس هناك التقاء بين الماركسية وأنواع الوجودية؟[14] مناقشة متشعبة بين الفلاسفة والمثقفين الأوروبيين واكبت تجزئة الحركة الشيوعية العالمية وربما كان القصد منها تبرير تلك التجزئة. إنما بالنسبة إليه للعالم غير الأوروبي، كانت النتيجة أن الماركسية ظهرت، بعد العهد الستاليني، وكأنها غامضة المعنى، قابلة لأي تأويل، عاجزة عن فهم تطور ذاتها وتمييز تعاليمها عن المدارس الفلسفية والاجتماعية المؤثرة في الغرب. عوضاً من أن تكون منهجية بحث وتحليل، أصبحت هي موضوع البحث والتحليل قبل أن تستقر في مضمونها ومؤداها. والجدل الماركسي لم يبق إذن وسيلة لتحليل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية التي يعجز عن تفهمها المنطق العادي. بل أصبح هو مادة لدراسات تقليدية، مدرسية، تنقب عن أصوله ونشأته وأنواعه وميادين استعماله، الخ.

كان من الواضح أن تجديد تأويل الماركسية، بدعوى «تجديلها» من جديد وانقاذها من التحجر لا يضعف جانب كل من يدعو إلى اعتماد الماركسية كنظام فكري ناجح فحسب، بل يقوي ضمنياً موقف السياسي التقدمي الذي لا يريد أن يضيع وقته في الجدال العقيم، ويقوي كذلك موقف المفكر السلفي الذي يرى في أزمة الماركسية مصداق ما يرمي إليه من رجوع إلى الأفكار الموروثة. فحاولت أن أبين أن مشكلة تحرير الماركسية من التحجر لا تعني المثقف العربي مباشرة لأنها لا تعبر بحال عن وضعيته. بل أكثر من ذلك، إن وضعيته تملي عليه فهماً خاصاً للجدلية، غير مرتبط بنتائج المنقبين والمؤولين.

إن التجربة الحياتية العربية تملي على المثقف جواباً خاصاً عن السؤال: كيف نشأت الجدلية في التاريخ؟ يقال إنها كانت نتيجة تقدم متواصل في محاولات الانسان لمعرفة الطبيعة والتاريخ، من فلاسفة اليونان إلى فيخته وهيجل مروراً بالمدارس الغنوسية ومتصوفة القرون الوسطى، فكانت تتويجاً بالتالي للمنطق الصوري الارسطاطاليسي بعد أن وصلت الانسانية غايتها في التطور والعلم. أما تجربة المثقف العربي فإنها توحي إليه مباشرة أن الجدلية صورة منطقية تنطبع في الذهن في ظروف معينة. إن المنطق الجدلي يطالب بنفسانية جدلية ووضعية جدلية، لكي يستخرج الجدل من التجربة المباشرة ثم يعمم على التاريخ كله وعلى الطبيعة. وإلا كيف يفسر أنه «اكتشف» في الزمن والبلد اللذين اكتشف فيهما وعلى يد الشخص بالذات الذي اكتشفه؟ مهما يكن من أمر حقيقة وجود الجدل في الطبيعة، فالواقع أن المثقف العربي لا يتعدى تشخيص الجدلية في الصورة التي تمليها عليه

(14) لعب سارتر دوراً كبيراً في هذا اللقاء في الخمسينات، قبل أن يتعرف القراء على لوكاكش.

تجربته. الجدلية هي إذن منطق التطلعات، التي ترتكز على حقيقة مسبقة. هكذا ظهرت بالفعل جدلية هيجل. عندما يقول لينين أن الجدلية هي «جبر الثورة» فالثورة هنا تعني الثورة المرتقبة، قبل أن تنجز. أما عند الانجاز، عند تطبيق برنامج معروف مسبقاً، فالفلسفة الملائمة للواقع هي فلسفة القرن الثامن عشر وما يتفرع عنها من مادية ووضعية وعقلانية. وكما تولد روبسبير عن روسو، يتولد حتماً ستالين عن انجلس، فالبيروقراطية، وهي نوع من أنواع الارهاب، تنحدر من ضرورة فرض تجسيد نظام فكري مغلق يعتبر بداية ضرورية لتاريخ عقلاني أو تاريخ انساني.

لنلخص هنا أهم النقط المتعلقة بالمنطق الجدلي كما تتضح لقارىء «الايديولوجية العربية المعاصرة»: 1) الجدلية الاختبارية، في العلوم الطبيعية والعقلية، تخص بالضبط المجتمعات ت الراقية جداً وفي قطاعاتها الأكثر تفوقاً. 2) بالنسبة للدول المتأخرة علمياً واقتصادياً، تظهر الجدلية أولاً وقبل كل شيء في العمل السياسي عند تهيئة البرنامج. 3) أثناء انجاز البرنامج، تكون الجدلية ايديولوجيا تبريرية لا غير لأن منطق العمل أثناء الانجاز هو المنطق الوضعي العادي. 4) الجدلية في آخر التحليل هي جدلية المثقف في علاقاته مع مجتمعه ـ ويقتضي هذا التحليل تبريراً لوجوب مرحلة بيروقراطية، وجوباً ناتجاً عن ضرورة الخضوع للماركسية كنظام عقدي (دوغمائي) مغلق. لم أقل أبداً إن تأويل الجدلية على الشكل الآنف الذكر نابع عن مضمون الجدلية ذاتها وإنما قلت إنه تابع للأوضاع التي يعيشها المثقف العربي والتي لا بد له من التقيد بها إذا لم يرد أن يصبح ماركسياً عالمياً بلا جواز. مع أنني اليوم أقبل المناقشة في النظريتين حول ضرورة الفترة البيروقراطية وتعريف الجدل بأنه منطق العمل قبل أن ينجز. فإنني ما أزال أطرح السؤال التالي: إذا لم نحدد الماركسية كنظام فكري شامل، يوحد النخبة الثورية ويصلح كمعيار للتحليل وكمنارة للعمل، أي فائدة للماركسية في ظروف الامة العربية التاريخية؟ وبما أنني انطلق من أن المثقف العربي سيتقيد حتماً بمتطلبات مجتمعه فاستنتج أنه يصل حتماً إلى النظرة التي فصلتها حول الجدلية أكانت مطابقة فعلاً لأحداث المؤرخين أم لا.

في الواقع إن دعاة تجديل الماركسية كانوا يهدفون إلى التقاء الماركسية مع ـ واغراقها في ـ الاجتماعيات الوضعية. والخطر ظاهر، وهو أننا إذا أردنا تحليل المجتمع العربي على أضواء معطيات العلوم الاختبارية، الاجتماعية والسياسية، الغربية، لنعرفه ثم نقوم باصلاحه على ضوء تلك النتائج «العلمية» فسننتظر طويلاً وربما إلى الأبد وبدون طائل. فالتحليلات تكثر وتتضارب حتماً لأن المجتمع العربي مسلوب من ذاته، مشتت وغير قار. كل تحليل تابع لتطوره، ملتصق به، لا يصلح لينير الطريق إلى اصلاحه. إن

الاجتماعيات الوضعية في آخر الأمر لا تنفك عن ترك المجتمع العربي يتطور حسب مقتضيات السوق العالمية، أي مصالح الاقتصاد الغربي المهيمن ثم تعقب على التطور بتحليل النتائج. فمتطلبات العمل الثوري متناقضة هنا تماماً مع معطيات الاجتماع الوصفي، وتجديل الماركسية على الشكل الذي ذكر يوصل إلى المأزق ذاته.[15]. عندما رفضت منطق الوضعية الملتصقة بالواقع الملموس، ورفضت الجدلية المتفتحة على كل إمكانيات الواقع، كان السبب أن هذين الاتجاهين، إذا ادمجا في الماركسية، بدعوى تحريرها من خطر الجمود والعقم والصورية، يسلبانها كل مفعول في المجتمع العربي ويحرمانها من كل حظوظها في أن يقبلها المثقفون العرب كمنطق لميولاتهم الثورية. وبذلك تتقوى السلفية، أي الحنينية العاجزة.

الماركسية والتاريخانية

نقاش طويل مع ثلاثة خصوم، بنيت عليه كل تحليلات وأحكام «الايديولوجية العربية المعاصرة»، والكتاب كله موجه ضد الانتقائية والاستطرافية إما في مراتع الثقافة العتيقة وإما في مغاني الابداع العصري، وإما في مكامن العمل السياسي المباشر ـ نقاش يدعو إلى المسؤولية الفكرية، إلى اعتماد منهج، والتقيد بمنطق نستخلصه من التاريخ الحديث (كما يفهمه المؤرخون) ويعيننا على استكشافه المذهب الماركسي.

تعقيباً على ما قلنا حول تفتيت الماركسية، يحق السؤال: أية ماركسية نعتمد؟ في «الايديولوجية العربية المعاصرة» اكتفيت بوصف تلك الماركسية، ولم أعرّفها إلا عن طريق أسباب نشوئها. وكلمة موضوعية التي نعتها بها تعني فقط انها تنشأ وتتلون بأوضاع الأمة العربية، معاكسة بذلك الماركسيات الذاتية التي يختارها المرء، عربياً كان أو غير عربي، على أساس ميوله ومتطلبات شخصيته عندما ينفصل لسبب من الأسباب (تربية خاصة، هجرة، تجنس، تحيز، وضع لغوي أو اجتماعي) عن البيئة العربية العامة. لكن من السهل على القارىء أن يلاحظ أنها قريبة جداً من ماركسية انجلس، وهذا مفهوم ـ أن انجلس اختص بتلخيص وتوضيح نظريات ماركس الاقتصادية ثم اشتغل بالانثولوجية وبتحرير المسائل الفلسفية وبذلك أعطى للماركسية طابعاً شمولياً ومبسطاً وجعل منها ايديولوجيا جاهزة. تنير طريق العمل[16] فكان من الطبيعي أن تطابق الماركسية الموضوعية،

(15) انظر محاولة الماركسية التي تتلاءم مع الوضعية عند جورج غورفيتش: «الديالكتيك وعلم الاجتماع»، (فلاماريون، باريس 1062).

(16) قد يقول معقب هنا، إن الماركسية موجهة للطبقة العاملة، لا للمثقفين، الذين يخدمون القضايا=

أي الملائمة لمتطلبات الأمة العربية والنابعة عنها، ماركسية انجلس. إلا أن المطابقة لا تلغي فارقاً بسيطاً ومهماً في آن واحد. يقول انجلس أن الماركسية علم كالحساب والبيولوجيا، تلقن كما تلقن العلوم المذكورة وتنفذ إلى العقول بنفس الطرق، في حين أن «الايديولوجية العربية المعاصرة» تنتهي باعتماد الماركسية وتقتنع بصلاحيتها على أساس منطق المنفعة. ولقد رأى الماركسيون التقليديون في ذلك نفي الصدفة العلمية عن الماركسية ولم يعتبروا أن الايديولوجي لا يقتنع إلا في نطاق الايديولوجيا. كانت النتيجة متضمنة في طريقة التحليل والمناظرة ذاتها ـ وكل منصف سيعترف بسهولة أن أغلبية معتنقي الماركسية في العصور الأخيرة وفي الظروف التي يعيشها العالم اليوم وصلوا إليها بالطريقة ذاتها التي حاولت استغلالها ـ أي رغبة منهم في انقاذ شعوبهم وقومياتهم من الدمار والانحلال. أما مشكلة علمية الماركسية فيجب أن تطرح في نطاق آخر غير نطاق الجدال الايديولوجي.

بعد الامعان في بعض الانتقادات التي وجهت إلي، اتضح لي أن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية ـ إن اعتبار العمل السياسي كمحور الفكر النظري، ومنطق المنفعة واختيار الماركسية على أنها بيداغوجية توضيحية تقرب الافهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي وربط الحقيقة الفردية بالحقيقة الجماعية وهذه بالتطور التاريخي، الخ. (وهي المقدمات التي تجري عليها جميع تحليلات الكتاب) هي الأفكار المكونة للنزعة التاريخيانية ـ واتضح لي ذلك عندما صدرت مقالات وكتب التوسر الذي هاجم فيها التفسير التاريخاني لماركس، أي فهم هذا الأخير على ضوء هيجل كما فعل ذلك في ميادين وفي ظروف مختلفة كل من لوكاكش وغرامشي، وأكد وجود طلاق نهائي بين ماركس وهيجل في تاريخ معين من حياة الأول حيث تغيرت كلياً مفاهيم الكلمات التي توحي بنفس المعنى عند هيجل وفيورباخ وماركس. لم تعد منذئذ كلمات جدل، تناقض، ثورة، تاريخ، تؤدي نفس المعنى، مع أن ماركس نفسه لم يع دائماً وفي كل ما كتب الثورة المعرفية التي قام بها. فمن السهل إذن أن نفهم أن قراء ماركس وحتى المقربين منه قد غلطوا في تأويل كلمات وتعابير ماركس الملتوية، المترددة والمبهمة في بعض الأحيان. يجب قراءة ماركس من جديد، وبكيفية «بشروية» أي بالانتباه إلى تلك

= القومية. لكن إذا أصبحت المسألة القومية من أعباء الطبقة العاملة كما جاء ذلك في مقدمة انجلز للترجمة البولونية لـ «البيان الشيوعي» سنة 1892، «إن استقلال بولونيا لن يحرزه إلا البروليتاريا البولونية»، وإذا تذكرنا أن دور المثقفين في حزب الطبقة العاملة مهم جداً، هل يبقى معنى للاعتراض؟

الاشارات التي تبشر بقرب اكتشافات علمية جديدة، مع إمكانية الابتعاد والنكوص بعد الاقتراب منها.

هذه الأفكار كانت مناقضة لما هدفت إليه. إلا أنها بمناقضتها التامة لكل ما كنت أفكر به أعانتني على توضيح اتجاهي لأنني رأيت نفسي أوافق على كل ما كان يرفضه الثوسر عند لوكاكش وغرامشي - لم أرَ في ظهور التأويل الألثوسري وجوبالعدول عن فهمي التاريخاني للماركسية، بل بالعكس اقتنعت بضرورة التحرر من فكرة وجود ماركسية صحيحةاورثوذكسية يرسم خطوطها الاساتذة الباحثون. يجب على العكس من ذلك وصف الماركسية التلقائية التي تنشأ في كل مجتمع حسب متطلبات ذلك المجتمع مع اعتبار التطورات الممكنة. وما زلت مقتنعاً أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتتلمذ على الماركسية التاريخية.

إن الماركسية، بالنسبة للعرب، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة. بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي - إن السلفية والانتقائية وهما المميزين لذهنيتنا الحاضرة، تسبحان في الحاضر الدائم، وهذا هو سبب عدم انتفاع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود. إن المثقف عندنا لا يتحرر فعلاً، فلا يعين مجتمعه على التحرر، لأنه ينفصل دائماً عن المحيط الذي يعيش فيه وينتقل إلى عالم ماض يجعل منه الحقيقة المطلقة. ورغم تبجحه بالعمل السياسي، فإنه لا يؤثر اطلاقاً في الأوضاع ويترك التأثير لدعاة الاستمرار. إن السلاح الوحيد ضد اللاتأثير هو كسب الفكر التاريخي الذي لا يتعلم من دراسة التاريخ، كما يتبادر إلى الذهن، بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ وهذه لا توجد اليوم بكيفية شاملة ومقنعة إلا في الماركسية.

لا أقول إن الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكنونة، وإنما اكتفي بتسجيل واقع والتقيد به، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه.

كان الواجب ان اكتب مؤلفاً شاملاً ومنهجياً عن الفكر التاريخي، عن نشوئه ومراحل تطوره، عن دوره في تقدم أوروبا الفكري والاجتماعي والسياسي، عن علاقته بعلوم الاجتماع وبالواقعية في الفلسفة والنسبية في الأخلاق وبالبطولة الخلاقة في الفن والأدب، ثم عن علاقة التاريخانية عموماً والماركسية عند ماركس أولاً ثم أثناء الاممية

الثانية حيث اختفت التاريخانية تحت تأثير الكانتية الجديدة ثم بعد الحرب العالمية الأولى عندما أحياها لوكاكش عن طريق فيبر (وغرامشي عن طريق كروتشه) ثم عن علاقة التاريخانية بالتهيؤ الذهني للثورة وارتباطها بمفهوم التأخر التاريخي وتفاوت التطورات القطاعية في مجتمع واحد وبين المجتمعات المختلفة، وأخيراً عن إمكانية تجاوز الفكر التاريخاني والماركسية التاريخانية نحو الوضعية الاقتصادية التقنولوجية كما عند دعاة العهد بعد ـ الصناعي، أو نحو الأنثولوجية كما عند ليفي ـ ستروس، أو نحو التحليل النفساني كما عند لاكان أو نحو الابستمولوجية كما عند فوكو، أو نحو الوضعية الفلسفية كما عند الثوسر، الخ. ولكن كتاباً كهذا يتطلب جهوداً طويلة وتمهيدات، وأتمنى أن تسمح الظروف بالمغامرة بتأليفه. لكن الأفكار الأساسية التي عليها سيشيد التأليف المذكور قد عرضتها في مجموعة مقالات دارت كلها حول الموضوع بالذات: ضرورة تبني الماركسية التاريخانية لخلق مجال ثقافي تتوحد فيه جماعة تكوّن فيما بعد نواة حركة تحديثية جدية في المجتمع العربي. وعدم جدوى الماركسيات الجديدة التي تتأثر بأحوال محلية وتطورات عارضة لا تمت إلى أوضاعنا بصلة وتعمل بالعكس على نشر التلفيق والانتقاء بسبب ضغط المجتمع الغربي التي تنشأ فيه على مجتمعنا العربي، مضعفة بذلك مركز العناصر العصرية المحدثة ومقوية وزن العناصر السلفية ـ لا أدعي أن مجموعة المقالات التي تردد أحياناً فكرات متماثلة وتهمل جوانب مهمة من الموضوع، تحل محل الكتاب المقترح حول التاريخانية كما أفهمها واطبقها، كما أني لم أف المناقشة حقها فيما يخص التأويلات الجديدة للماركسية. لكن حاجة القراء العرب إلى مؤلفات حول الفكر المعاصر حاجة ملحة ولا نستطيع دائماً أن ننتظر حتى نصل إلى ما نرغب فيه من كمال لنشر ما نكتب. وإني لمقتنع أن القارىء لن يؤاخذني إذا قدمت له اليوم أقل مما أعده به في المستقبل إن ساعدت الظروف.

إن المقالات تدور حول مضموني التاريخ والثقافة، وهما، كما هو معلوم، ركيزتا التفكير السلفي، ويتيه في فهمهما أيضاً الفكر المتحرر عندما يعجز عن نقدهما نقداً منهجياً. ويمكن تلخيص أفكارها في النقاط التالية:

1 ـ إن انعدام الوعي التاريخي يؤدي إلى خطأ في فهم العمل السياسي وإلى تعثر الحركة الوطنية وتعكير الوعي القومي (مقال العرب والتاريخ).

2 ـ إن الموقف العاطفي والسطحي، الذي ورثناه عن الحركة الوطنية منذ عصر النهضة حول موضوعي اللغة ومضمون الثقافة، هو المسؤول عن استمرار التخلف الفكري

والمحافظة على الأوضاع الفكرية الوسطوية (نسبة إلى القرون الوسطى). لا بد إذاً من التوصل إلى رؤية متعالية، رصينة، حول الموضوعين معاً، وهذا ما حاولت التنقيب عنه انطلاقاً من نقد منهجي لأحد كبار مستشرقي الوقت الحاضر (الفصل الرابع والفصل الخامس).

3 ـ ماذا نكتسب من الماركسية كمدرسة للتاريخانية؟ وكيف نختار طريقنا بين ماركسيات اليوم؟ هذان السؤالان هما موضوعا المقالين الخامس والسادس.

وهكذا أصف جوانب من أسباب انتشار واستمرار نفوذ الفكر التقليدي ثم أقدم بعض وسائل مقاومته. وطبعاً خلال المقالات ألوح أن التناقضات الاجتماعية والعوائق السياسية والخارجية، ونتائج التفكك الاقتصادي هي أصول وجود ونفوذ الفكر التقليدي، لكن التلويحات غير كافية. ولكي لا تبقى التحليلات الآنفة الذكر معلقة في الهواء أتعرض لهذه المشكلات بسرعة في الخاتمة. سيقال: لماذا التلويح والتعرض بسرعة للنقاط البنيوية والاطالة في الكلام عن الجوانب الايديولوجية؟ للمرة العاشرة، لأن الكلام محصور هنا في ضرورة اعتماد الماركسية على المستوى الايديولوجي. بعد ذلك سيبقى تطبيق الماركسية كمنهج لتحليل ماضي وحاضر المجتمع العربي، أيام تهيئة الثورة وبعدها. وهذه عملية علمية ستطول. تتقدم، وتتعثر، تنجح في ميادين وتخفق مؤقتاً في ميادين أخرى ـ فهذا الكتاب، و«الايديولوجية العربية المعاصرة» قبله، هما بمثابة مدخل في منفعة استعمال المنطق التاريخي. بعد المدخل يبقى التطبيق، وهو عمل جماعي يجب أن تتوحد فيه وتتعاون عليه كل الجهود العربية، لأنه في الواقع عمل تحديث الفكر والمجتمع العربيين.

شبهات...

أتمنى أن يكون كل التباس حول مغزى هذا المؤلف قد ارتفع وأن تتجه أنظار المثقفين إلى نقاط الضعف الحقيقية فيه، لا في ما يختلقه ويشتهيه الناقد المتسرع.

بيد أني أعترف منذ البداية أن لموقفي الحالي أخطاراً بقدر ما له من مزايا. سيقول البعض أني أدعو إلى نوع جديد ومغلق من العقدية (الدوغمائية)، وأن الماركسية التاريخانية، أو المفهومة على أساس التاريخانية، ليست في واقع الأمر إلا ماركسية الأحزاب الشيوعية التقليدية، في ممارساتها الفعلية لا في تصريحاتها، وإن تجربة تلك الأحزاب بالذات دلت على عدم جدوى ذلك النوع من التفكير. فكيف يعقل أن تبرز اليوم خطتها بعد اخفاقها؟

إني لا أوافق على القول إن كل اخفاق سياسي عنوان اخفاق ايديولوجي. بين النظرية وفهمها وتعيينها، أي ادخالها في إطار محدد، ثم تطبيقها اليومي، توجد مزالق لا تدل كلها على خطأ النظرية. فأخطاء الأحزاب الشيوعية التقليدية في البلاد العربية يجب أن تدرس بكل إمعان وترد إلى اسبابها المختلفة: التاكتيكية أو الاستراتيجية، الداخلية أو الخارجية، الجماعية أو الفردية، وأخيراً العملية والنظرية. ولم أطلع إلى الآن على نقد من هذا النوع. كل ما أعرف عن الأحزاب الشيوعية في المغرب العربي هو عدم تعيين النظرية الماركسية أي تحديدها بأوضاع البلاد المغربية، التاريخية والهيكلية، ثم إهمال كلي للميدان الثقافي لأسباب يعرفها البعض، أهمها انعدام علاقة رؤسائها بالتراث القومي العربي الاسلامي. فلم يرغم أي حزب بالعمل الذي نقترحه، أي باثبات ضرورة التقيد بالماركسية على أساس متطلبات الشعب العربي كقومية متميزة. ومهما يكن من أعمال ومحاولات تلك الأحزاب السياسية، فالمسائل الثقافية والفكرية المطروحة هنا كخطوات سابقة لكل عمل سياسي بعيد المدى وعميق الجذور، تستحق المناقشة ولو مجدداً.

قد يقال أيضاً أن الدعوة ستكون حتماً في صالح البورجوازية العصرية، بكل أنواعها وأشكالها القديمة والجديدة، عن طريق ربط الماركسية بالتاريخانية وهذه باستيعاب الثقافة الليبرالية. قلت إن نقطة الانطلاق هي التساؤل: كيف يمكن استيعاب الليبرالية أي ايديولوجية الطبقة الوسطى التاريخية، دون المرور بمرحلة سيطرة الطبقة الوسطى، وأضيف: إن إمكانية قيام نظام بورجوازي ليبرالي معدومة بالنسبة لاكثرية البلاد العربية. أما الكلام عن البيروقراطية الموجودة في بعض البلاد الغربية الأخرى كأنها فعلاً طبقة بورجوازية، فهو كلام يحمل في نظري كثيراً من الأخطاء والأحكام المسبقة ويحتاج إلى كثير من التدقيق لكي يكتسب الصفة العلمية المنشودة[17].

إن المسألة التي تستحق النقاش هي أن الطبقة المتغلبة على الحكم في أكثرية البلاد العربية هي قسم (يختلف حسب الأوضاع العامة) من البورجوازية الصغيرة. فما هو

(17) قد يقال إن رؤساء المؤسسات الوطنية الكبرى يكونون بورجوازية من الناحية الاستهلاكية. لنذكر أولاً أن انعدام سوق حرة ونظام المنافسة ثم أن السير حسب الأوامر والتخلي عن المسؤولية، هذه ظروف تبعد كثيراً هؤلاء المسيرين عن النمط البورجوازي المعروف. لا نجد إذن في مؤسسات الدولة لا حرية ولا ضخامة الادخار والاستثمار، ولا ضمان الاستقرار للمسؤولين ولا حماس واندفاع رؤساء المؤسسات الرأسمالية. مهما يكن من مستوى الاجور والتعويضات فالعقلية لا تتخطى العقلية البورجوازية الصغيرة ـ واحتمال تطور نظام الدولة إلى نظام بورجوازي ليبرالي بعيد جداً.

مستقبلها، أي إمكانيات تطورها الفعلي؟ هل في استطاعتها أن تتطور هي إلى بورجوازية عصرية بتحرير الاقتصاد شيئاً فشيئاً من مراقبة الدولة؟ أم أنها تهيء الآن، رغماً عنها، طبقة من المسيرين الفنيين الذين سيتغلبون عليها ويقومون هم بالتحرير المذكور؟ أم بالعكس ستهيء الطريق لطبقة تسير في طريق التأميم المطلق وتعميق الروح الاشتراكي باعتناق الماركسية؟ هذه اسئلة تستحق البحث والنقاش. وإذا أثيرت فعلاً بسبب ما أقول وأبديت فيها آراء مجدية وجدية فأكون أول من يسعد بذلك. بيد اني بعد وقبل كل هذا أقول ما قاله لينين عندما أقدم على نهج سياسته الاقتصادية الجديدة (نيب) إن الرأسمالية الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه، وأنبه على أن الامكانية نفسها، أي تفضيل الرأسمالية العصرية، لم تخلق إلا في نطاق الثورة وهذا ما أعنيه بالضبط باستيعاب القيم الليبرالية.

ومن النقاط التي قررتها مراراً، والتي قد تناقش بعنف، القول أن مهمة المثقفين العرب الآن ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة وإنما في السيطرة على المجال الثقافي، الذي أهمل منذ عقود وترك بين أيدي السلفيين، وان أضمن سبيل للاخفاق السياسي هو اهمال المعركة الايديولوجية. إن القول أن الحركة لا يستدل عليها إلا بالمشي، وإن الثورة الثقافية لن تتم فعلاً إلا بعد الثورة السياسية والاقتصادية، هذه الأقوال تعبر عن جانب من حقيقة جامعة شاملة، إذا عزل عن جوانب أخرى عاد حكماً خاطئاً. الواقع أن اهمال المعركة الايديولوجية جعلها اليوم على رأس جدول الاعمال لأنها أصبحت من العوائق الرئيسية لنضوج الثورة، بل لاتخاذ موقف ناجع ومعقول في مسائل حيوية بالنسبة للأمة العربية. لا توجد منافاة بين العمل السياسي والعمل الايديولوجي، لكن حان الوقت لكي ينتهي الجنوح إلى تلافي التصادم الايديولوجي خوفاً من العزلة والانهزام. ومن النتائج المؤسفة لاهمال النقد الايديولوجي استدراج المحافظين والسلفيين دعاة الثورة إلى سياسة التسرع والارتجال.

يقولون دائماً: هاتوا برهانكم!.. والبرهان هو العمل المباشر قبل تهيء المجتمع والذهنية، المحكوم عليه بالاخفاق حتماً. فيرفع السلفيون الرأس مع أنهم لم يقدموا هم إلا براهين الهزيمة منذ البداية. تجربة عشناها منذ 1965 على مستوى ايديولوجي منحط ويمكن أن نعيشها في المستقبل إذا لم نهتم أولاً بكسب المعركة الايديولوجية.

وفي نطاق الاتجاه الذي رسمناه، يصبح الكلام عن أفضلية النمط السوفياتي أو الصيني أو اليوغسلافي أو الكوبي، إما من أجل اختيار واحد من تلك الأنماط وإما من

أجل رفضها جميعها بسبب تضارب الأهداف والوسائل، نوعاً من اللغو، لا فائدة من ورائه. إن تلك التجارب تنفعنا جميعها ولا واحدة منها تنطبق علينا. والماركسية التاريخانية المقترحة هي القاسم المشترك الذي يوحد بين أوائلها وأهدافها كلها - هنا يلاحظ القارىء الفارق الكبير بين هذا المنطلق ومنطلق الأحزاب الشيوعية التقليدية. إن جميع تلك التجارب بدأت على أساس فهم تاريخاني للماركسية وتمكنت بذلك من خلق نخبة مثقفة ثورية، أي متحررة من أوهام الماضي، ثم كونت تقليداً ثورياً قومياً تتلمذت عليه جماعات إثر جماعات، تفرقت بعد ذلك في مختلف دروب الحياة وعملت في ميادين متعددة (تعليمية، تربوية، أدبية، فنية، صحفية، سياسية، نقابية، صناعية، مصرفية، ثقافية الخ) على نشر اشكال الذهنية العقلانية ونجحت أخيراً في دفع مجتمعها، عن طريق ثورة ثقافية، إلى أبواب العصر الحديث. أما نحن، المثقفين العرب، فما زلنا نبحث ونتردد، رغم تعدد «الاكتشافات» التي نفخر بها على طول الأيام.

* * *

ملاحظة حول مفهوم الدعوة الايديولوجية

من الناس من يفهم الدعوة الايديولوجية على أنها رجاء موجه إلى الطبقة المسيطرة لكي تقتنع بالماركسية وتسمح بأن تدرس وتعرض لأن في ذلك تقدماً للأفكار وللبلاد بالتالي. وهذا بالطبع مفهوم صبياني بسيط.

في الواقع كلمة دعوة (أو كلمة اقناع) لا تطلق على نتيجة العملية، أي إيصال فكرة إلى ذهن الغير، بل على طريقة خاصة في المناقشة والاستدلال.

إن الدعوة الايديولوجية، أو بعبارة أصح النقد الايديولوجي، هو إظهار ضرورة اللجوء إلى الماركسية كمتطلب ذهني عمومي، غير مجسد بعد في تحليلات عينية - منطقياً يبقى الاستدلال ناقصاً لأنه يبت بكيفية جدلية أفضلية الماركسية كإمكانية، كقوة فقط. لن يكون البرهان قائماً إلا إذا تجسد المنطق في تحليلات عينية شاملة تفسر جميع دقائق العلوم الطبيعية والانسانية وهذه طبعاً عملية لا تنتهي أبداً. . . (أنظر في هذه النقطة تعليق سارتر على عمل دوسانتي حول سبينوزا). وفي عملية إخراج المنهج الماركسي من القوة إلى الفعل، من العمومية الفارغة إلى الخصوصية الدقيقة، نجد فجوة لا بد دائماً أن نتخطاها بشيء من التطلع والاستشراف. وهنا بالضبط تكمن فكرة الدعوة أو الاقناع، أي فكرة المخاطرة بفرضية منهجية قد تنجح مراراً لكن يمكن أن تخفق مرة واحدة وتفند بذلك ادعاءها إلى الانطباق الدائم على الواقع.

هذا بالنسبة إلى سائر المجتمعات؛ فكم بالأحرى بالنسبة للمجتمعات المتخلفة التي لا يمكن أن تنتظر إلى أن تجرب المنهجية الماركسية في كل الميادين، حتى تلك التي لا تمسها في شيء، لكي تعتمدها. لا بد إذاً من تسبيق طريقة المناظرة والاستدراج المبنية على المنفعة الآنية والمجاراة، أي ثبات صلاحية الماركسية على أسس عمومية، مصلحية، أدوية لا على براهين منطقية تطبيقية، عينية.

ولنأخذ أعمالاً ماركسية نموذجية، **الايديولوجيا الالمانية** مُثلاً، لنبرهن على ما نقول. ماذا يقول ماركس لخصومه الألمان؟ لا يقول إن المشكلات التي يتعرضون لها منعدمة، غير قائمة، بل يقرها كلها. وإنما يقر كذلك أنها مقلوبة في أذهان الفلاسفة والمصلحين الألمان. أن الأسباب تظهر بمظهر النتائج والعكس بالعكس. وعملية القلب هذه ناتجة عن حالة ألمانيا المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً. بما انهم لم يفهموا تأخر ألمانيا النسبي، أي بالنسبة للتاريخ الحديث كما تمثله فرنسا وانكلترا، لذا لم يفهموا أصل المشكلات ولم يهتدوا إلى حلولها الحقيقية، فتوجهوا إلى حلول خيالية تعين على استمرار الوضع كما هو ـ أي على استمرار المشكلات كمشكلات. يظنون أنهم نقاد ثوريون، وهم في الواقع عبيد الأوضاع محافظون عليها. ولأجل الخروج من عقال الايديولوجيا، لا بدّ من الاعتماد على المادية التاريخية، أي اعتبار أن العلاقات الانتاجية هي التي تحدد دائماً العلاقات السياسية والصور الذهنية. فالمادية التاريخية هي في آن واحد السبيل للانفلات من مزالق الايديولوجيا ومضمون التاريخ الانساني بما فيه الوضع الألماني المدروس. لكن في نهاية الايديولوجيا الألمانية، برهن ماركس فقط على أن المادية التاريخية تمثل حلاً للخروج من عملية قلب العلاقات الحقيقية في الذهن. هل برهن على النقطة الثانية؟ لا . . . هذه تبقى فرضية فحسب، إمكانية لم تبرر إلا بنتيجتها الأولية، التي هي عملية منفعية، أي أنها تهدف إلى تحرير المثقف الألماني من العجز السياسي.

سيقول ماركس فيما بعد بتبرير المادية التاريخية في تحليلات عينية في كتاب **«رأس المال»** ويبين أن العلاقات الحقيقية بين المنتج الفعلي وصاحب رأس المال تظهر في آخر المطاف معكوسة في الأذهان وإن هذا هو أصل الاقتصاد الرأسمالي غير العلمي ـ لكن هذا التجسيد ناقص وسيبقى حتماً ناقصاً. إن **«رأس المال»** غير تام كما هو معلوم، وحتى لو كان تاماً لبقيت تنقصه دراسة المجتمعات غير الرأسمالية، وفي المجتمع الرأسمالي ذاته دراسة كل الميادين البعيدة جداً عن الانتاج الاقتصادي، مثل التعبير الفني والتقدم العلمي، الخ. إذن المادية الماركسية، كعلم، ستبقى دائماً ناقصة التبرير كما أن عملية المعرفة ذاتها ستبقى دائماً في حاجة إلى تتمة.

هنا يقول بعض النقاد ضمنياً: ما جاز لماركس وهو يبدع منهجية جدُيدة لا يجوز لغيره من بعده. ذلك أن أبحاث «رأس المال» ومنهجية «رأس المال» جبَّت ما قبلها ويجب على الماركسيين أن يأخذوا العلم من الكتب العلمية الأخيرة لا من الكتب الايديولوجية التمهيدية. هذا في الواقع موقف الثوسر ـ يقولون انظروا لينين: إنه كتب تطور الرأسمالية في روسيا معتمداً على مفاهيم رأس المال. عليكم أن تفعلوا مثله في ظروفكم وإلا كان ما تكتبون كله كلاماً في كلام[18].

فنسأل بدورنا كيف اقتنع لينين بجدوى المفاهيم الماركسية؟ الواقع انه مر أيضاً بمرحلة النقد الايديولوجي. اعانه على تجاوزها بليخانوف، لكنه نقد الايديولوجية السلافية التي كانت تدعي أن للروس خواصّ ستمكنهم من الابداع وانتهاج طريق لم ينسبقوا إليها أبداً ـ وحتى في الكتاب المذكور لم يختف تماماً ذلك النقد ـ لم يقم لينين بالنقد الايديولوجي ضمنياً وحسب، بدون أن ينشره كما فعل ماركس، بل قام به جهاراً ونشره لوعيه بضرورته الملحة ـ والأمثلة كثيرة عن تسبيق النقد الايديولوجي على غيره من بداية كل الحركات الثورية العصرية، باستثناء البلدان المتقدمة جداً التي ليست في حاجة إليه لأن الفكر الليبرالي نفسه قد قضى على الفكر الوسطوي أو الفيودالي الجديد (أي الرومانسي). وحتى عندما تقوم حركات رومانسية جديدة (حركة راسكن في انكلترا مثلاً) فإنها تجد أمامها معارضة شديدة من طرف الفكر الليبرالي (ميل).

ولنتقدم خطوة ونقول: ما لم تقم كل حركة قومية بالنقد الايديولوجي التعييني فلن تشق طريقها إلى فهم دقيق لمحتويات «رأس المال». إن قراءة «الايديولوجية الألمانية» و«الأسرة المقدسة» و«من هم أصدقاء الشعب»؟ قد تنفع البعض، لكنها لا تنفع الحركة ككل، لأن كثيراً من المفاهيم لا تستوعب إلا إذا تجسدت في التراث القومي وأبدلت المدارس الفلسفية والحركات والمصطلحات المذكورة في تلك الكتب بمثيلاتها من التراث القومي. وهذا يتطلب طبعاً تقدماً في البحث التاريخي القومي لايجاد وتبيان علة المماثلة ـ لكن بدون عملية «الترجمة»، عملية التعريب، ستظل المعرفة الماركسية عندنا سطحية إن لم نقل نصوصية وأظن أن أصل عدم تأثير الماركسيين الذين سبقونا نتج عن هذه النقطة بالذات لأنهم لم يقوموا بالعمل المقترح وقدموا الماركسية كأنها علم يفرض ذاته بذاته على

(18) الواقع أن عدداً من الطلبة العرب قاموا بمثل هذا العلم التحليلي الاحصائي، والكثير من رسالات دكتورا الحقوق في الجامعات الأوروبية تصف في الواقع انتشار الرأسمالية في اقتصاد البلاد العربية. هل اعانت على عقلنة المجتمع العربي؟

أساس بديهيته الذاتية وبدون صلة بالثقافة التي ينتظر منه أن يثورها[19] ـ لا يكفي أن نقول: خذوا الماركسية جاهزة من «رأس المال»! هذه دعوة بقيت بدون صدى زمناً طويلاً. يجب أن نأخذها كعملية تكوينية ونتمثل في حياتنا الثقافية والسياسية كل مراحلها. وهذا هو الطريق الوحيد للاستيعاب.

وأخيراً إذاً بدأنا بالنقد الايديولوجي وأظهرنا مبدئياً ضرورة اللجوء إلى الماركسية كنظام فكري عام لتحديث دهنيتنا وبالتالي عملنا السياسي وبالتالي مجتمعنا، هل هناك مانع من أن نتجاوز تلك المرحلة إلى تجسيد التحليل في دقائق تركيباتنا الاجتماعية والاقتصادية، الماضية والحاضرة؟ إن بعض النقاد يعتقد أن كيفية التوصل إلى الماركسية تحدد إلى الأبد نوعية فهم واستعمال الماركسية بحثاً وعملاً. وهذه نقطة لم يبرهن عليها أحد، ومن الصعب أن يبرهن عليها، لأنه سيضع مشكلاً عويصاً جديداً وهو سر انتقال ماركس نفسه من النقد الايديولوجي إلى «العلم»

إن النقد الايديولوجي مرحلة فحسب في التحليل الماركسي، لكنها مرحلة أولية وضرورية، وليس هناك مانع من أن يتبع في عرضها منطق الدعوة.

(19) هذه الملاحظة ترد على انتقادات جورج لابيكا في مجلة «الفكر» 1968. وتتلخص في أن النقد الايديولوجي غير نافع، ولم يعد ضرورياً بعد أن قام به ماركس بل هو ضار لانه ينتهي بوصف ايديولوجي للايديولوجيا ذاتها ـ إن وسائل التحليل العلمية الآن جاهزة، يقول لابيكا، وما عليكم، معشر العرب، إلا أن تقتبسوها وتطبقوها على مجتمعكم. الواقع أن لابيكا لم يدرك الاسلوب الاقناعي المستعمل في الكتاب ونكتفي بطرح سؤالين: لماذا لم يستعمل العرب تلك الوسائل الجاهزة منذ سنين؟ وماذا كان حظ التحليلات المنجزة على ضوء تلك الوسائل الجاهزة؟

الفصل الثاني
العرب والتاريخ

قد يتذكر القارىء أن د. قسطنطين زريق قد ألف كتاباً يحمل عنواناً قريباً من عنوان هذا الحديث، وفي الحقيقة كتبت هذه السطور تعقيباً على ما قاله، لا أقول نقداً له. وأردت بالخصوص أن أذهب بالنتائج إلى أبعد مما ذهب إليه المؤلف المذكور[1].

لنوضح في البداية معنى الكلمتين: العرب والتاريخ.

نعني بالعرب المجموعة اللغوية أكثر مما نعني المجموعة الدينية في أننا نركز الكلام على تأثير الايديولوجيا الدينية في أذهان العرب. الواقع أن مجموعات مسلمة مثل الاتراك، والفرس والباكستانيين، الخ، شاركت العرب في الايديولوجيا الدينية ورغم ذلك كانت لها في الماضي وما تزال نظرة إلى التاريخ مخالفة تماماً للنظرة العربية التي سنوضح مقدماتها فيما يلي والسبب في ذلك اختلاف التجارب التاريخية.

أما كلمة تاريخ، فمن المعلوم عند الجميع إنها تحمل، في كل اللغات العصرية ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل، معنيين: تعني سلسلة الوقائع الماضية، مجموع الأحداث الواقعة فعلاً، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع. ومن المحتمل، بل من المؤكد، إن الصعوبات التي تواجه المفكرين عندما يحاولون تحليل مغزى التاريخ تنحدر كلها من هذا الازدواج في المعنى. ازدواج واضح، بديهي وفي نفس الوقت لازم وضروري، لأننا إذا فكرنا في الأمر دقيقة واحدة تبين لنا بدون غموض ان الوقائع لا تعرف ولا تلمس إلا في / وبالسرد شفوياً كان أو كتابياً. كل حدث يصبح حدثاً عندما يوصف حتى بالنسبة للمعاصر، المشاهد له. ولا يتصور وصف يطابق الحدث الواقع كامل

(1) قسطنطين زريق: «نحن والتاريخ». بيروت: دار العلم للملايين 1959.

المطابقة ـ اعتاد الانسان منذ بدأ يدون التاريخ. ثم أكثر فأكثر، أن يمزج بين التسلسل الذي يقحمه في سرده للوقائع، أي بين التعليل المترتب ولو على تتابع الكلمات والجمل، وبين ارتباط الحوادث الموضوعي الذي يفترضه الانسان ولا يقدر أبداً على التماسه بكيفية شاملة[2].

على أني لن أطيل الكلام في هذا المقام، مهما كانت أهميته، لأن الموضوع مطروق في كتب أصبحت نموذجية مثل كتاب ريمون آرون **«رسالة حول الموضوعية في التاريخ»**، أو كتاب هـ. باترفيلد **«الانسان يبحث عن ماضيه»**.

سألجأ إلى تمييز آخر أقل عمقاً، لكنه أكثر إفادة في موضوعي هذا، أميز بين التاريخ كدراسة لوقائع الماضي، كتقنية من تقنيات المعرفة (وسائل التنقيب عن الوثائق، طرق النقد والتحقيق، فنون السرد.. الخ) وبين النظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي، أو بعبارة أخرى بين التاريخ كفن والتاريخ كوسيلة تقييم الحاضر وتحديد المستقبل عن طريق اختيار سياسة قومية[3] ولا نعني بالنظرة إلى التاريخ فلسفة

(2) إن أحسن مدخل لفهم هذا الفارق الذي يصعب على الكثيرين من الناس أن يتلمسوه، هو قراءة قصة صدرت أخيراً بالفرنسية: جان دورمسون، «مجد الامبراطورية»، كاليمار 1971... إن الأحداث خيالية، لكن كل التحليلات أو العلاقات بين الأحداث والوقائع مأخوذة من تحليلات المؤرخين، بحيث نجد أنفسنا هنا أمام وضعية معاكسة للوضعية العادية: عوض أن تكون الوقائع محققة والتحليلات خيالية، فالتحليلات هنا حقيقية أو بعبارة أدق معقولة والوقائع خيالية. التاريخ كما هو مكتوب اليوم، يركز على منطق الأحداث إلى حد أن الأحداث في ماديتها قد تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ. ولنعط مثلاً.. أن المؤرخ المعاصر لا يفسر الوقائع بمنطق المشاركين فيها، بل حسب منطق لم يعوه هم ويعيه هو اليوم. فمنطق سياسة الرعامسة مثلاً أو الاباطرة الرومان، ليس في ذهن اولئك العظماء وإنما في العلاقات الاقتصادية، يقول المؤرخ، التي لم تنكشف إلا للباحث اليوم. فالارتباطات المنطقية بين الأحداث تنتقل مباشرة من لا وعي المشاركين إلى وعي المؤرخ المعاصر. أما الارتباطات كما رآها المشاركون وعملوا على ضوئها، فليست بواقعية في نظر تاريخ اليوم ـ كل هذا يبين أنه لا بد من تمييز بين منطق المؤرخ وارتباط أو عدم ارتباط الأحداث والوقائع كما كانت فعلاً والتي لم يعلمها أحد بالضبط.

(3) إن تقنيات السرد والرواية التاريخية (التبويب، التقديم والتأخير، الاسلوب.. الخ) هي المادة التي تستخرج منها النظرة للتاريخ وللماضي في مجتمع ما. ليست هذه النظرة فلسفة مقحمة في الرواية، إنما تستشف من خلال السرد. كما أن نظرة القصاص للحياة لا تؤخذ من التصريحات الفلسفية التي ينطق بها بعض الأبطال بل تستخلص من الرواية ذاتها، من التركيب والاسلوب واللغة، من المنطوق به والمسكوت عنه...

التاريخ مثل ما نجد عند هيجل أو شبنجلر، لأن فلسفة التاريخ دائماً فردية، وافتراضية، في حين أن النظرة جماعية وغير واعية، لأنها تعبر عن استمرار الماضي في حاضر الجماعة. وسنرى أن التمييز المقترح بين التاريخ كفن والتاريخ كنظرة تمييز تجريدي فقط وأما في الواقع فالاثنان متحدان في لحمة التأليف التاريخي.

سأحاول أن أدرس الظاهرتين فيما يخص المجتمع العربي، في عصوره الذهبية وفي حاضره المضطرب، مبرزاً المشكلات الفكرية والسياسية المترتبة عليهما.

1 ـ التاريخ والمجتمع العربي في العصور الذهبية

كيف مارس المجتمع العربي في عصوره الذهبية (من القرن الثاني إلى القرن الرابع بعد الهجرة) البحث والتأليف التاريخيين. لا توجد حتى الآن دراسة شافية في الموضوع، وإنما توجد دراسات جزئية حول تطور التأليف التاريخي الاسلامي، ككتابي ماركوليوث وفرانز روزنتهال المترجمين إلى العربية ومقالات عبد العزيز الدوري. هذه كتب لا تتعدى مرحلة التعريف والوصف والتلخيص ولم تجرؤ بعد على تحليل محتوى ذلك التأليف مثل ما فعل البعض مع ثوقيديدس، على أننا نسجل هنا الحقائق التي لم يعد يتطرق إليها الشك.

إن تأليف التاريخ الاسلامي من إبداع العرب. لقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية، يونانية أو فارسية، على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام. ليس التاريخ الاسلامي نقلاً أو اقتباساً أو استعارة من الغير. إن كلمة (تاريخ) كلمة عربية، والكلمة الاجنبية أسطوريا، التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلاً لكن في معنى آخر، للتعبير عن القصص الخيالية، الميثولوجية، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق، كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة ـ ولذلك سيعتقد العرب مدة طويلة ويفخروا، أنهم وحدهم شعب تاريخ والشعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً. يحق لنا إذن أن نضع التاريخ في مقام النحو، أي في ميدان أظهر فيه عرب القرون الأولى أصالة وقوة على الخلق والابداع لا شك فيهما.

ولماذا الابداع في هذين الميدانين بالضبط؟

وبالجواب على هذا السؤال نطرق صميم الموضوع، أن التاريخ والنحو علمان مساعدان للعلم الأول والوحيد، أي علم شؤون الدين. ولنسق بعض الأمثلة:

ـ في العبادات: لم ينزل القرآن دفعة واحدة، أثناء إشراقة مباغتة، بل نزل تباعاً

وبالتدريج. وتغيرت بعض الأحكام، إما إلى تعميم وتشديد وإما إلى تخصيص وتوسعة. فلزمت معرفة السابق من اللاحق (الناسخ من المنسوخ).

ـ في حقوق الأفراد: عندما أسس عمر «ديوان العطاء» أي لائحة الاشخاص الذين اعترف لهم الخليفة بحق على خزينة الدولة، أي أن يأخذوا قسماً من الفيء حتى في حالة تخلفهم عن الحملات الحربية. وضعت تلك اللائحة على أساس الاسبقية في اعتناق الاسلام وباقدار منخفضة تدريجياً. فلزمت معرفة متى وكيف اعتنق كل شخص بارز الدين الجديد.

ـ في حقوق الجماعات: إن الشعوب التي خضعت لحكم الاسلام تتمتع بحقوق مختلفة جداً حسب ظروف الفتح خاصة فيما يتعلق بالملكية العقارية ونظام الضرائب. والجواب عن السؤال: هل فتحت البلاد عنوة أم صلحاً، ليس بالهين إذ تتعلق به مصالح كبرى، لا بد إذاً من تدوين ظروف الفتوحات الكبرى، بلداً بلداً وربما مدينة مدينة.

أسباب النزول، معرفة الصحابة، الفتوحات، هذه عناوين كتب ثم فصول يعرفها كل باحث في الأدب العربي. ومن البديهي أن الأسباب المذكورة كانت كفيلة بأن تدفع بالعرب إلى التأليف التاريخي وحتى ولو أحاطت بهم شعوب لا تعرف للتاريخ معنى ولا فائدة. منذ بداية الدولة العربية والبحث عن الاسبقيات والاولويات عمل مرغوب فيه ديناً ودنيا. قام به أشخاص مختصون وعظم شأنهم وشأن عملهم بتطور ونمو الدولة. ثم زاد التخصص وتفرعت الأعمال باختلاف وتعدد الأهداف المتوخاة منها.

ومن هذه المعلومات فقط نستطيع أن ندرك ونوضح مميزات التأليف التاريخي العربي. لا يهدف السرد إلى معرفة الماضي فقط، بل يهدف أساساً إلى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة. لهذا السبب كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء. ثم بما أن الحوادث المدونة قريبة العهد، لا تتعدى الجيل أو الجيلين في القدم، اعتمد المؤلفون على النقل والرواية أي على شهادة المعاصرين للاحداث. وتحمل المؤلفات الأولى اسم أخبار، أي انها بمثابة مذكرات الشهود ـ ولا غرابة إذا انحصر النقد، أي التمييز بين الحق والباطل بالنسبة لنا، بين المقبول والمرفوض لدينا، في نقد الشهادات اعتماداً على أمانة الشاهد.

هذه نقطة يليق بنا التوسع فيها لأنها أثارت مناقشات كثيرة وقيل أن نقد الشهادة هو سبب ضعف أساسي وملازم للتأليف التاريخي العربي. لا بد من التذكير في هذا الصدد أن اللجوء إلى الشهادة أساس من أسس الشريعة، لأن كلام الله يبلغ بواسطة والرسول

هو الشاهد الأمين. إن الاسلام مضطر إلى الاعتماد على الشهادة لأنه يرفض مبدئياً «شهادة البكم»، الشهادة غير المبينة، أي الخوارق. ولا يقبل إلا معجزة واحدة، معجزة القرآن. والقرآن نوع من الشهادة لأنه تبليغ[4]. إن المسلمين لا يتصورون وجود حجة، منطوق بها أو مكتوبة، لا ترجع في آخر التحليل إلى قرار شاهد. ثم كيف يتصور أن الشاهد، ناقل الخبر لا يتوخى الحق في مسائل وثيقة الصلة بالدين، يؤدي الزور فيها إلى الهلاك الأبدي. أي فائدة ترجى في الكذب تعدل ذلك الخسران العظيم؟

وهكذا يجد التدوين التاريخي في العقيدة الدافع الأول والعماد الأخير. يجد في الدين العلة والمبررات: منطق متكامل، لا خلل فيه إذا نحن وضعناه دائماً في نطاقه الأصلي. فمضمون التأليف يحدد الأسلوب والأسلوب يبرر المضمون. ألفت هكذا أخبار النبوة، واسلام كبار الصحابة، وأخبار المغازي والفتوحات.. ثم سيدوَّن كتابة في وقت غير معروف بالضبط، لكنه قريب من نهاية الثلث الثاني من القرن الأول الهجري[5].

هذا هو العامل الأول في نمو التأليف التاريخي العربي، هناك عامل ثان سياسي، أو بعبارة أدق جماعي، بمعنى انه يهدف إلى انقاذ وحدة الجماعة.

من المعلوم أن الدولة الأموية مزقتها حروب نتجت عن صراع ومنافسة بين قطاعات المجتمع العربي المختلفة، وأن الدولة العباسية عرفت نزاعات اعتبرها البعض ذات صبغة قومية، أذكت نارها فرقة الجماعة إلى شيع ونحل متعددة. واهتدت الخلافة بعد تجارب عديدة، خاصة أيام المتوكل، إلى سن سياسة تعايش بين الجماعات المتصارعة وذلك بادماجها تدريجياً في حظيرة الدولة وبالمساهمة في استغلال الثروة والنفوذ. ومن عبارات ذلك الادماج، من نتائج ايديولوجيا الوحدة والجماعة، توسيع نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية. بجانب النواة المكونة من حياة النبي ورفاقه دونت مفاخر القوميات التي خضعت للاسلام. وهكذا ساهمت عرب الجاهلية، شمالية وجنوبية، قحطانية يمنية وعدنانية مضرية بأيامها وأشعارها وأساطيرها على يد وهب بن منبه وابن الكلبي وغيرهما، وساهمت فارس بسلسلة ملوك ملوكها، على يد ابن المقفع والدينوري،

(4) مع أن إعجاز القرآن، ينبني في الظاهر على مادية القرآن، في تتابع حروفه، وتنظيم جمله وتركيب صوره.. الخ.. لقد ركز المفسرون وغيرهم على مفهوم التحدي، ومفهوم الخطاب. وهذا الأخير يستلزم أمانة الرسول، لأن هذا الأخير لو ادعى لنفسه ما ليس له لانهدت الدعوة من الأساس مع بقاء علو مقام القرآن من الناحية البلاغية والبيانية.

(5) راجع بلاشير: تاريخ الأدب العربي ج ١.

وساهمت الروم بمعالم روما الوثنية ومصر بما تبقى من خرافاتها القديمة. . فالهدف من التدوين هو المعنى الأصلي، أي الجمع والاثبات في ديوان الفخر، داعماً بذلك ما يرمي إليه الخلفاء من توفيق وتقارب. يعطي الديوان لكل طائفة من الأمة وسيلة التعرف على مشاهر أجدادها بدون أن يمنع الآخرين من الحق ذاته. ويجب لتحقيق الغرض أن يكون التأليف شاملاً أكثر ما يمكن الشمول وعدلاً إلى أقصى ما يمكن العدل، لكي لا تستطيع أي جماعة أن تستغله كسلاح للسيطرة والاستغلال، كما فعل العرب أيام الامويين وبرروا باستغلالهم نشوء الحركات الشعوبية. وهكذا لعب التاريخ دوراً فعالاً في نشر وتثبيت العقيدة (الايديولوجيا) التي ستسمى بحق عقيدة أهل السنة والجماعة. ومن العناصر التي قوت هذا الاتجاه التاريخ الكامل الشامل الذي ألفه في نهاية القرن الثالث «أمير المؤرخين» ابن جرير الطبري. احتفظ بالطبع بفن الرواية وطرق التعديل والتجريح، لكنه زاد مقياساً آخر لقبول أقوال الناس وهو عدم الغلو في الآراء والأحكام. يعتمد خاصة رجال الاعتدال الذين لا يسبون ولا يلعنون، ولا يفسقون ولا يكفرون بدون تأويل، حرصاً على حماية وحدة الأمة.

ثم نزيد إلى العاملين السابقين عاملاً آخر، سياسياً أيضاً لكنه يخص كل طائفة من الطوائف الاسلامية على حدة: أسرة مالكة، عائلة شريفة بالنسب أو بالعلم، مذهب فقهي، طريقة صوفية. . هذا التاريخ الطبقي بالمعنى الأصلي، تطور ونما تحت ظل وبجوار التاريخ الجامع العام، خادماً نفس الهدف، مستعملاً نفس الطرائق في البحث والعرض، مع فوارق نشير هنا إلى الأهم منها.

إن اثبات مواطن الشرف في حق طائفة من بين، وعلى حساب، الطوائف الأخرى، دفع المؤلف إلى استعمال منهج ذكي جداً وهو منهج الأعراض والتناسي، وإذا لم ينفع لجأ إلى التشكيك عن طريق استعمال النقد العقلي المعتمد على مبادىء المنطق البسيطة. لماذا؟ لأن المؤلف لم يعد يطمئن إلى خضوع خصومه في الرأي والاعتقاد لواجب الامانة. وبالأخص عندما تتعلق الأمور بمسائل خلافية مهمة تفصل أهل السنة عن الشيعة. إن افتراق الجماعة، وحال الاسلام في هذا لا تختلف عن حال الدين المسيحي، هو الباب الذي أدى إلى النقد العقلي[6]. ومن السهل أن نلاحظ أن المؤرخ العربي يلجأ إلى هذا

(6) لقد تقدم النقد العقلي في البحوث التاريخية والكلامية أثناء تمزيق الوحدة النصرانية في القرن السادس عشر، خاصة عند دعاة البروتستانتية. والنقد البروتستانتي للتوراة والانجيل هو الذي أرغم الكنيسة على الدفاع عن نفسها وقبول المناهج ذاتها.

النوع من النقد فيما يخص أقوال الخصم المخالف له في الرأي، أما مع أنصار المذهب الوحيد فلا يتعدى حدود طريقة الجرح والتعديل. إذا أخذنا مؤلفا ذا ميول شيعية مثل المسعودي الذي أثنى عليه ابن خلدون كثيراً، فإننا نراه يحكم العقل في التمييز بين الروايات ويستعمل المنطق لدحض ادعاءات الامويين، ثم يكتفي بسلسلة الرواة الثقاة عندما ينتقل إلى أوائل الشيعة لأنه في الحالة الأخيرة مقتنع أن اتباع الامام يرضخون لواجب اداء الأمانة ـ يتحتم النقد العقلي عندما ينتشر الشك في ايمان الغير. وفي القرن الرابع ستعم البلوى بظهور نظرية ازدواجية الحقيقة، عندما تقول جماعة أن حقيقة الباطن يجب أن تبقى محصورة في نطاق ضيق ولا تروج خارج الجماعة إلا حقيقة الظاهر ـ لم يعد يكفي الاعتماد على عدالة الرواة، التي يبرهن عليها بعدالة شهود آخرين لأن الكل أصبح يعلم أن كثيراً من الناس يجوزون الكذب والتقية والتمويه على الناس(7).

غير أن هذه التطورات لم تمس في شيء العهد النبوي، بل أعانت على فصل ذلك العهد عن العهود التالية بكيفية جوهرية ـ ليس زمان النبي كسائر الأزمنة، هو عمادها وحجر زاويتها لأن الدعوة كانت جديدة والقلوب هشة والأفئدة نقية ـ وستبقى رواية العهد النبوي على ما كانت عليه منذ البداية، مبنية على الشهادة ـ وكما أن الشهادة ملتصقة بالأمانة، والأمانة بالايمان، فكذلك التصقت السيرة النبوية، أي رواية عهد النبي، بالاسلام كعقيدة ونظام اجتماعي وكمجموعة قواعد فقهية تنظيمية. وارتباط السنة بالسيرة، والفقة بالحديث، شيء لا يحتاج إلى مزيد بيان. المهم هو استنباط كل ما يحتوي عليه هذا الارتباط من مغزى على مستوى الفكر.

2 ـ نظرة العرب القدامى إلى التاريخ

إن تكوين المجتمع العربي التدريجي، خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، يعطي للتدوين التاريخي مضمونه وأسلوبه ـ ما مغزى المضمون والشكل معاً؟ لكي نجيب عن هذا السؤال سنحاول تحديد الصورة التي كان يتركها سرد التاريخ في أذهان عرب ذلك العهد.

(7) لماذا لم يتطور النقد العقلي فيما بعد؟.. لا بد هنا من اعتبار الأحوال التقنية والسياسية والاجتماعية: ضعف الدولة والانحطاط الاقتصادي، والاستبداد التركي، وفرض السنة على الجميع... كل هذه الأسباب مرتبطة بعضها ببعض ولعبت كلها دوراً. والأوضاع مخالفة تماماً في هذه النقاط لما حصل في أوروبا الغربية: النمو الاقتصادي، وتقوية الدولة المركزية، واحتداد الصراع الطبقي والحزبي والتكافؤ بين القوى الاجتماعية.

لنأخذ كتاباً من كتب التاريخ المتداولة بين الناس، **الكامل** لابن الأثير. يجب أن نثبت منذ البداية حقيقة جوهرية، تغيب عن القراء لأنهم لا يقرأون الكتاب دفعة واحدة، كقصة ذات فصول، وإنما يرجعون إلى القسم الذي يهمهم عندما يحتاجون إليه ـ الواقع أن رواية **الكامل**، رغم تشابه الاسلوب واللغة طوال الاجزاء كلها، ذات فصول متفاوتة القيمة والوزن ـ لا بد من التمييز بين النواة أو الأصل، أي السيرة النبوية التي توجد في وسط العقدة الروائية، وبين ما قبل وما بعد تلك النواة.

إن التاريخ السابق للسيرة، هو تاريخ الأوائل، مجموع الحكايات والأساطير السابقة للحقيقة المنزلة. يقف المؤرخ حيالها موقفاً يلفت النظر، إنه يستعمل الروايات ويروي عن فلان وفلان ولكنه في واقع الأمر يترك مسؤولية ما يحكي للشعوب التي يعنيها الأمر، بدون أن يبدي أي حكم، تحبيذياً أو انتقادياً. إنه يعكس لكل مجموعة ثقافية في المجتمع الاسلامي الصورة التي ترسمها هي عن نفسها. ويعتبر المؤرخ أن الخرافات والتخيلات التي ينقلها محتملة كلها، لا يعدو أي قسم منها نطاق الحقيقة الظنية ـ أي داع إذن لاختيار بين الروايات المتعددة الأقرب إلى العقل أو إلى الايمان الصحيح؟ بل من المصلحة أن يثبت كل رواية، مهما كانت بعيدة الاحتمال، ليرى الناس إلى أي حد وصل جهل وسفه الخلق قبل الرسالة المحمدية ـ إن «أساطير الأولين» صورة ما قبل التاريخ الحقيقي، لا فائدة فيها ولا حكمة، لأن الانسانية لم تكن بلغت بعد سن الرشد.

أما النواة، السيرة النبوية بكل فصولها من وحي ودعوة ومحنة وفتح، الخ. لقد رأينا أنها تتميز بمطابقة تامة بين المضمون والاسلوب ـ لكن يجب أن نزيد هنا ملاحظة مهمة: إن النواة في **التاريخ الكامل** لا تُسْرد مرة واحدة، لا تنحصر في حياة النبي فقط، بل تتجدد في التواريخ الخصوصية لأنها تلعب دور **النمط**، أي البنية الخفية التي تُفَصَّل وتبوب عليها تلك التواريخ المحلية[8]. الفاطميون مثلاً والموحدون، والوهابيون بعدهم سيرتبون مراحل نشأة وتطور حركاتهم على نمط حياة الرسول بهجرتها ومحنتها ودعوتها وسراياها وأُحُدِها وعثرتها وفوزها وفتوحاتها وتنظيماتها. وحتى الزوايا وحتى الأسر التي تدعي بعض الشرف في النسب أو الفقه أو علم الباطن رأت وصورت ماضيها على غرار النمط المذكور. وهذا هو معنى السنة والتقليد في كل مذهب ونحلة لأن الوسيلة الوحيدة لإضفاء

(8) انظر فيما يتعلق بالمغرب الاقصى كتاب ليفي ـ بروفنصال: مؤرخو الشرفاء.. بداية السعديين والعلويين من الناحية السياسية، وسيرة الجزولي.. الخ. كلها تترتب على غرار سيرة النبي. ما أكثر الناس الذين يموتون في سن 63 مثلاً!

الحقيقة على التاريخ، أي لتحويل العرض إلى الجوهر هي إدخاله في قالب السيرة. وعندما يستعمل المؤرخ اليوم ما قالت تلك المجموعات عن نفسها، في مؤلفاتها الرسمية، يجب أن يميز بالتدقيق ما هو من قبيل الواقع عما هو من قبيل التمثل بالسنة النبوية لأنها أصل الشرعية، لأنها في المعنى الأصلي «عين الحق».

وأما التاريخ اللاحق لحياة النبي أو حياة مؤسسي الأسر الحاكمة والزوايا والمذاهب.. فهو تاريخ الورثة الذين قد يحسنون التصرف ويحافظون مؤقتاً على السر أو يسيؤون المعاملة فيضيعونه. أن تاريخ الخلف، في كل الأحوال، تاريخ انحطاط منتظر لأنه ابتعاد متزايد عن مطابقة الظاهر والباطن، والأعمال والنيات، مشيئة الخالق وارادة المخلوق. إن التاريخ دائماً تضييع للحقيقة كما أن الطبيعة تضييع دائماً للطاقة حسب قانون كارنو، والمؤرخ دائماً مهيأ ذهنياً لقبول صراع الطوائف وتبذير الافراد. يثبت الوقائع في هذه الفترة، معتمداً على الرواة الثقات، لكنه لم يعد يتشدد، ولو كان سنياً، كما كان يفعل في نقد سلسلة الرواة. إنه لا يقبل كل ما يروى كما كان يفعل تجاه أساطير الأولين لأنها تافهة، ولا يتقيد بضوابط قارة كما كان يفعل تجاه العهد النبوي لأنه ركيزة التاريخ كله، وإنما يتسامح ويقبل كل ما من شأنه أن يوحد الجماعة ويرفض كل ما يمكن أن يستعمل لصالح حزب ضد حزب آخر ـ يكتب تاريخ الخلف وكأن الأمر يتعلق بفصل ختامي يطول ويطول.

نرى هكذا أن التاريخ الكامل، عند المؤرخين القدامى، ليس ذا اطراد واتساق. تختلف أهمية الأحدث حسب الحقب الثلاث، وتتغير سرعة الزمان ويختلف موقف المؤرخ. ومركز الثقل يوجد هنا في الوسط، لا في البداية كما عند بعض الشعوب القديمة ولا في النهاية كما في النظريات المهدوية، داخل وخارج الاسلام. والتغاير في الجوهر الموجود بين الحقب الثلاث يفسر مظاهر في التأليف التاريخي العربي تعجب منها كثير من الدارسين.

مسألة الموضوعية أولاً. إن الذين درسوا التأليف التاريخي العربي اعترفوا جميعاً أنه يتميز بالموضوعية أو بعبارة أدق بالحياد ازاء الأحداث المروية. يقول فون غرونباوم في كتابه «**اسلام القرون الوسطى**»: «رغم تحيز وتملق مؤرخي البلاط، إن موضوعية عامة الاسطوغرافية العربية ميزة تستحق الاعجاب والتنوية». وكان ماركوليوث قد عبر عن نفس الحكم. لكن هذين المستشرقين لم ينبها على خصوصية تلك الموضوعية ـ إنها مزدوجة المعنى، تنبني إما على واجب الشهادة وهو واجب ديني وحينئذ يكون الحياد ازاء الوقائع نوعاً من الاعتراف بالحكمة الالهية وإما عن عدم التثبت من حقيقة (معنى) الواقع لأنها من

الغيب وحينئذ يجب تسجيل كل حادث مهما كان لأن معيار الاختيار والكشف عن الحقيقة الكامنة مفقود ـ إننا إذن أمام موضوعية الواجب وموضوعية العجز والاحجام ومعنى ذلك أن ضمان النوعين من الموضوعية يوجد آخر التحليل في الأمر الالهي[9]، في حالة حلوله وفي حالة اختفائه ـ فظهور الأمر الالهي اثناء العهد النبوي يضمن موضوعية الشهود وبالتالي المؤرخ، واختفاؤه قبل ذلك العهد وبعده، يضمن كذلك الحياد (كيف الاختيار بين الروايات؟ أي مغزى نستخلص من الأحداث؟). نتيجة تبدو متناقضة ولكنها ليست كذلك في العمق ـ إن موضوعية المؤرخ العربي تحمل معنيين مختلفين: معنى إيجابياً ومعنى سلبياً، وكلاهما يختلف عن معنى الموضوعية التي تنبني على إيجابية الواقعة التاريخية باعتبار أن لها وزناً ملموساً ومباشراً في حياة البشر.

وتعجب القراء الأجانب والمسلمون من ظاهرة ثانية في التأليف التاريخي العربي وهي عدم حساسية المؤرخ: يستعمل نفس الاسلوب ليصف اضخم الهزائم وأروع الحفلات. هذا ا. ف. كوتيه في «ماضي شمال إفريقيا» يذكر برودة ابن أبي زرع ويعقب أنه لا يفهم لهذا الترفع معنى خاصة وإنه كان هو متحيزاً ومتحمساً في تحيزه. وهذا د. حسين فوزي في «سندباد مصري» (ص 30) يورد الجملة التي ختم بها ابن إياس سرد حوادث سنة 923 «وقد خرجت هذه السنة على خير» مع أنه حكى من المصائب والكوارث ما يشيب له الصبي كما يقال.

صحيح أن المؤرخ العربي يصف الهزائم الكبرى، والكوارث الطبيعية من زلزال وهيجان بحر وهجوم جراد، بالدقة والتفنن اللذين نلاحظهما في وصفه أفراح الملوك والمواسيم الدينية. وفي بعض الأحيان تتبع الأولى الثانية. يلجأ القارىء الأجنبي حالاً إلى التوكل ليفسر هذه الظاهرة، لكنها لم تعد غريبة إذا وضعناها في إطارها الحقيقي، بل تحمل معنيين متناسبين تماماً مع ما قلناه عن الموضوعية.

يعرف المؤرخ، فيما يرجع لعهد النبي، أن الهزائم كلها بلاء مؤقت وأن نهاية القصة نصر وفرح وابتهاج. وفيما يخص الحقبة اللاحقة، في حالة غيبة الحق، يعود الفرق بين النجاح والاخفاق نسبياً فيتخذ المؤرخ إزاء الأحداث موقفاً سلبياً. لنتأمل فترة بني أمية، كانت الفتوحات على أشدها والجيوش المسلمة تكتسح الآفاق ولا تقف في وجهها قوة،

(9) الأية: «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها..» (1 من المجادلة). «فكفى بالله شهيداً بيننا وبينكم..» (29 من يونس).

لكن الأمراء كانوا، في نظر أغلبية الفقهاء، فساقا وأئمة جور ـ كيف نحكم حينئذ على الوقائع؟ خاصة وأن أصحاب علي، أصحاب الحق، تتوالى عليهم الهزائم. أنقول إن النجاح في الدنيا علامة رضى والاخفاق علامة سخط؟ لا.. تلك وقائع نوردها كما وقعت وبدون تعليق إننا لا نعلم ما أراد الله بها. الظاهر من معناها غير مقبول والباطن محجوب عنا. الأحسن إذن هو الامساك والترفع. وبقي معظم المؤرخين، رغم تغير الأحوال والظروف، أوفياء لهذه الطريقة. ويحق لنا أن نقول إن المؤرخ الرسمي، بالمعنى الضيق، مؤرخ البلاط، لم يوجد إلا نادراً بين المؤلفين في التاريخ العربي، مع أنهم كانوا يسعون من وراء تآليفهم إلى استمالة الولاة والانتفاع من كرمهم ـ لكن عدم تحمسهم وبرودة أسلوبهم واعتدال أحكامهم، كانت تمنعهم من الوصول إلى هدفهم ـ والكتب العديدة التي ترمز إلى النجوم والزهور، والبساتين والحدائق، والحلل واليواقيت، والطرب والقنص، لم تستهو إلا القليل من الأمراء. وآخر من ذاق مرارة السخط مؤرخ المغرب العصري، أحمد الناصري صاحب كتاب **الاستقصاء**[10]. ولا عجب في ذلك إذا كانت أغلبية المؤرخين من الفقهاء، غير مطمئنين إلى شرعية ولاية من يعيشون تحت سلطتهم.

ونصل هكذا إلى النقطة الأساسية في الموضوع وهي مسألة حكم الحدث التاريخي عند المؤرخ العربي القديم ـ تبين لنا من خلال ما سبق أنه في الراجح لا يرى في الحدث إيجابية ذاتية، لا يرى له وزناً أو تأثيراً أو معنى. والتاريخ، باعتباره مجموع الأحداث والوقائع المروية، لا يكون مجالاً بين مجالات الواقع الانساني، متلاحماً متماسكاً، قائماً بذاته، تتابع فيه الأعمال البشرية على نسق ثابت، معروف ومنتظر، تترتب فيه الأحداث اللاحقة عن الأحداث السابقة، بل يراه كمجال مهلهل، متقطع، محتاج إلى موضوعية تنضاف إليه من ميدان آخر. قد يلتحم ويترتب ميدان الأحداث التاريخية في حالة معينة، حين يحل الأمر الالهي في الحياة البشرية، أثناء حياة النبي وأثناء كل رواية تعكس ملامح السيرة النبوية، وما عدا تلك الحالة الخاصة، يفتقد التاريخ الايجابية كلياً. كل الأحداث تتساوى ومن المحتمل أن تظهر حسب أي ترتيب يتصوره العقل. صحيح أن المؤرخ العربي يندب الناس إلى استخراج العبرة لكن الاعتبار عنده ينفع بشروط وفي حدود الهداية. وعبرة العبر هي في النواة أي في العهد النبوي. والدعوة إلى الاعتبار عند المؤرخين القدامى موجهة دائماً إلى استحضار حالة كاملة تامة قد عرفت في الماضي، لا إلى

(10) وذلك بسبب ما أورده عن علاقات السلطان عبد الرحمن والأمير عبد القادر الجزائري. انظر ص 58 ج 9، طبعة الدار البيضاء. مع أنه كان يريد بكتابه التقرب من السلطان حسن الأول.

استحداث وضع جديد لم يعرف من قبل ويكون أعلى قيمة مما عرف. فاعتبار التاريخ غير مناقض لاعتقاد المؤرخ أن كل حدث محتمل، وأنه لا يجوز استنكار واستبعاد واستحالة أي شيء في التاريخ.

وتظهر لنا بكل وضوح خصوصية هذه النظرة إذا تذكرنا أن الفلاسفة المحدثين يعرفون التاريخ بأنه مجال الضرورة ومحكمة العقل. أين هذا التعريف من منظور المؤرخ العربي الذي يرى التاريخ لا كسلسلة أحداث متماسكة الحلقات بل كإعادة مستمرة لعهد النور والحقيقة؟

في وجدان اتباع المهدي الموحدي، الفترة التي مرت منذ نهاية عهد الرسول إلى ولادة ابن تومرت، ليست فترة انحطاط بقدر ما هي فترة غياب وانعدام. لم يقع فيها أي حادث مهم ـ غاب الأمر الالهي فهوت الانسانية في التفاهة واللهو. وما يقال في الفاطمي والزيدي وفي السني عندما يسترجع السلطة من يد أهل الأهواء «ويحيي السنة بعد مواتها».

هذه الأمثلة كافية للاستدلال على ما أقول.

قد يتعجب القارىء من سكوتي عن مؤلفين مثل ابن مسكويه وابن خلدون، حيث كلما ذكر التاريخ عند العرب ذكر هذان المؤلفان. الواقع أن التاريخ المفلسف (تجارب الأمم) وفلسفة التاريخ (مقدمة كتاب العبر) يعبران عن نظرة فردية خاصة تستحق الدراسة والتنويه في نطاق التطور الفكري. لكننا لا نجد فيهما النظرة العامة التي يلقيها مجتمع ما على ماضيه ـ والنظرة الجماعية، غير الواعية لا تستنبط إلا من الرواية التاريخية ذاتها، أي من الكيفية التي يكتب بها عملياً التاريخ ويدرس بها في معاهد ـ وهذا ما حاولت القيام به. والممارسة التي انطلقت منها يجتمع فيها كل المؤلفين القدامى بلا استثناء إذا تجاوزنا المقدماتَ والأحكام المقحمة في صلب الحديث والكلام عن فوائد علم التاريخ ـ ورواية التاريخ عند العرب كما رأينا، تعكس نظرة خاصة، ولذلك تتميز عما يسمى «بالحوليات» و«أخبار الزمان» المعروفة في ثقافات أخرى رغم التشابه السطحي ـ لكل نوع مسبقاته الفكرية التي تومىء إلى نظرة شاملة للحياة البشرية.

والآن لنقارن هذا الوضع القديم بالوضع العربي الحالي.

3 ـ الوضع الحالي في البحث التاريخي

لننطلق من وصف الوضع الحالي كما يراه د. زريق في كتابه المذكور. يصنف المؤلف الابحاث التاريخية في الوطن العربي إلى أربعة اتجاهات:

1 ـ الاتجاه التقليدي، الذي حافظ على نظرة المؤرخين القدامى. يلخص هذا الاتجاه تاريخ الانسانية كلها في تاريخ الاسلام وينقاد للأنانية القومية. ثم يلجأ في تعليل الأحداث إلى القدر الالهي ويتورع عن نقد رواية السلف الصالح. وفي آخر تحليله ينعته د. زريق بأنه «نيومديفالي» (وسطوي جديد) تبعاً لتسمية اتجاهات مماثلة ظهرت حديثاً في الغرب.

2 ـ الاتجاه القومي، أكان قومياً عربياً أو قومياً محلياً إقليمياً، الذي ينغمس في الماضي القومي ويميل إلى التجريد والتزويق على الطريقة الرومانسية. يخضع التاريخ لفكرة سياسية مسبقة وفي بعض الأحيان لسلطة سياسية قائمة. يغالي في تعظيم الماضي القومي ويبخس حق ماضي الانسانية كجماعة، يستعمل المنهج النقدي لتفنيد أقوال الغير ولا يخضع له فيما يخص أقوال بني جلدته، يمزج دائماً التفسير بالغيبيات والتفسير بالقوانين الواقعية. ثم يلخص المؤلف نقده لهذا الاتجاه قائلاً إنه قومي ومع ذلك يرفض أساس القومية العصرية أي العلمانية.

3 و4 ـ الاتجاه الماركسي والاتجاه الوضعي المتماثلان من حيث الاسلوب وطرائق البحث والخلفيات المعرفية. لكن الأول ضيق في نظر المؤلف، متحيز، غير شمولي، يقول بوحدوية العلة (العامل المادي الاقتصادي)[11]، في حين أن الثاني أكثر شمولية، يقول بتعدد العوامل المسيرة للتاريخ، من مادية وروحية، من فردية وجماعية، من سياسية واقتصادية.. الخ. والاتجاه الوضعي، المدرَّس في الجامعات، هو الآن ضروري بالنسبة للمجتمع العربي ويكرس د. زريق كل قواه البيانية لاقناع المثقفين العرب بضرورة الخضوع لقوانينه.

إن تحليلات مثل هذه بدأت تطلع علينا من حين لحين من المشرق العربي ومن المغرب. لقد نشر سنة 1954 د. نبيه أمين فارس مقالاً تحت عنوان **«العرب وتاريخهم»** تعرض فيه للكيفية التي تتناول بها الكتب المدرسية، الابتدائية والثانوية، ماضي العرب. ويزيد على الانتقادات السابقة نقداً آخر، مهماً في نظري، يخص اهمال العرب المعاصرين لقرون الخمول والانحطاط. فالعهد العثماني مثلاً لا يدرس، في أي بلد عربي، بإمعان

(11) عدم فهم المؤلف للمنهج الماركسي في التحليل التاريخي ظاهر ـ من أراد أن يحكم على هذا التحليل يجب أن يأخذ أعمال ماركس وانجلز التاريخية ليرى كيف يحط ماركس العامل الاقتصادي وانه أبعد ما يكون من أن يفسر الأحداث التاريخية بالعوامل الاقتصادية.

وموضوعية[12] مما يحور حتماً منظور التاريخ العربي كلياً.

والآن لنتساءل: هل يكفي أن نقرر ما سبق ونعتبر أن الإشكال قد انتهى؟ كلا... يبقى سؤال لم يتعرض له د. زريق ولا أمثاله من المؤرخين المتخصصين الذين يصفون ممارستهم للتاريخ ولا يعللون موقفهم - يذكر في سياق حديثه قولة المؤرخ الألماني الشهير، ليوبولد فون رانكه: «إن المؤرخ يصف الحدث التاريخي كما وقع فعلاً». في هذه القولة تحديد لواجب لا تقرير لواقع. لماذا يجب على المؤرخ أن يخضع لموضوعية الحدث التاريخي؟ لماذا وصف الحدث كما وقع يملك قيمة إيجابية؟ وبالنسبة لمن يملك تلك القيمة؟ هذه اسئلة لا يضعها د. زريق. في نقده للاتجاه القومي، يتخذ موقف الانسية الكونية. لكن المفكر القومي يرفض قيم الانسية المجردة إذا لم ير فيها طريقاً للتساوي، على الأقل، مع الغير - يعيد د. زريق إلى الذاكرة حكم ف. مينكه: «إن أكبر ثورة ذهنية عرفها العقل الانساني هي الثورة التاريخية (التاريخانية)». لماذا كانت ثورة، ولماذا يجب على العرب أن يقيموا في فكرهم بنفس الثورة؟ ما هي علاقات الثورة التاريخية بالثورات الأخرى: الاينية، العلمية، السياسية، الاقتصادية؟ لماذا يقبل العرب إلى حد ما أهداف ثلاث منها ويرفضون أهداف الثورتين الباقيتين؟ تبدأ المشكلات في النقطة بالذات التي يقف عندها د. زريق وأمثاله. لذلك أظن أن كتابه، وهو كتاب عالم وطني، لن يجد صدى بين عموم القراء - لنبحث عن الأسس المنطقية التي ينبني عليها اختياره.

لنقرر من البداية أنه لا يكفي أن نقول أن المجتمع العربي المعاصر ما زال يشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي. يجب أن نخصص ونقول: إنه يواجه اليوم مجتمعاً آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تماماً لنظرته ويضغط عليه في كل الميادين. فالحكم إذن على النظرة العربية ليس حكماً على محاسنها ومساوئها في حد ذاتها بل في علاقاتها مع وضع العرب الحالي: وضع خضوع وضعف واستغلال. لم يعد في مقدور المجتمع العربي أن يقنع بنظرته الخصوصية، فضلاً عن أن يحاول فرضها على الغير. حينذاك السؤال المطروح بكل بساطة هو: هل النظرة التي وصفناها مطابقة أو غير مطابقة للقواعد التي تسير علاقات الأمم والشعوب؟ هل من شأنها أن تساعد أم أن تعوق محاولات العرب للوصول إلى المساواة مع الغير؟ والسؤال كما يلاحظ القارىء محدد لا مجرد، ولا بد أن يكون الجواب كذلك.

إن المجتمع المتغلب اليوم هو المجتمع الصناعي، المتمثل على حد سواء، من الزاوية

(12) مجلة الشرق الأوسط، الصادرة في واشنطن، 1954، مجلد 8، ج 2، ص 155-162

التي تعنينا هنا، في الغرب الرأسمالي المتقدم وفي الشرق الاشتراكي. كيف ينظر المجتمع الصناعي إلى التاريخ؟

ليس في نيتنا أن نستحضر الآن تطور ونمو الفكر التاريخي في الغرب، ولنكتف ببعض الملاحظات.

إن النظرة إلى الماضي (ولا نقول فلسفة بل نظرة مضمنة في سلوك) التي نلمسها في ممارسة المؤرخين العصريين هي النظرة ذاتها التي تسير الأعمال السياسية والعلاقات الدولية، وهي التي يومىء إليها ماكيافيلي عندما يقول «الزمان.. خالق كل حقيقة» أو هيجل عندما يكتب: «إننا لا نستوعب التاريخ إلا عندما نستطيع أن نرى الحاضر، بصورة عامة، كنتيجة لتلك الوقائع التي تمثل حلقتها الأساسية أخلاق وأعمال المشاركين فيها» وجوته في البيت التالي:

والتقليد يا جاهل هو أيضاً وهم من الأوهام

لنلخص أهم خصائصها:

أولاً - إيجابية الحدث التاريخي، بمعنى أن له وزناً وتأثيراً. إن الظواهر والأعمال تحدد ظواهر وأعمالاً أخرى وتبقى هذه العلاقة دائماً قائمة: الحاضر يفسر (يعلل) بالماضي، لكن الماضي أيضاً لا ينفك عن حكم الحاضر. إذا انتهى مثلاً ماض جليل إلى حاضر ممقوت، يفقد الماضي كثيراً من جلاله بسبب ذلك الإخفاق، لا في أعيننا فقط بل في ذاته وماديته ولحمته.

ثانياً - مسؤولية أصحاب الوقائع، بمعنى أن الحكم عليهم ممكن لأن الاقدام والاحجام على عمل ما لا يتساويان. الاختيار بينهما ممكن لأن الاطلاع على الأحوال القائمة ممكن وتقييم الأوضاع ممكن، بسبب التناسق المفترض، وهذا هو معنى كلمة هيجل «التاريخ هو محكمة العقل».

ثالثاً - تغير التاريخ المستمر، بمعنى أن معرفة أحداث الماضي تحدد وتسير حتماً اختيارات الحاضر، لكن أعمال الحاضر تعيد بنية أحداث الماضي. والتغير هنا لا يدعو إلى عدم الاطمئنان بل يعني فقط أن التاريخ ليس وحدة كلية مغلقة أو مجموعة وحدات مغلقة، هو عملية متطورة مستمرة، ومعناها في هذا التطور ذاته، لا في صورة ثابتة إلى الأبد، معروفة منذ القدم، أو عرفت أثناء التطور أو ستعرف في نهايته[13]. وفي هذا الاطار

(13) حتى بالنسبة للتواريخ التي تظهر كأنها أدوار منتهية، كتاريخ مصر القديمة، أو تاريخ الرومان، أو

نرى أن واجب الموضوعية يحتمه التاريخ نفسه وتفرضه بالتالي متطلبات العمل. كيف ما كان هدف هذا العمل، إذا لم نصف، لسبب من الأسباب نعتبره اسمى من الأمانة التاريخية، الحدث كما وقع فعلاً، فالتشويه الحاصل في تصور الحدث لا يغير شيئاً من واقعه في الماضي وفي الحاضر على السواء باعتبار تحكم الأول في الثاني وذلك الحدث غير المصور على وجهه الحقيقي يؤثر في حاضرنا بدون وعي منا. فكأنه يسلب منا حريتنا. نظن أننا نتصرف بحرية في شؤوننا وأننا نصلحها كما نريد، في حين أن الماضي المهلهل غير المنتظم في اعتقادنا يغير أهداف أعمالنا ويجعلها تنتج غير ما نأمل وننتظر. الموضوعية التاريخية هي أولاً وأخيراً في مصلحة العمل السياسي الهادف.

ولم يبق كذلك مبرر لترفع وتعالي المؤرخ. عندما يتكلم عن الغير، إنه يتكلم في نفس الوقت عن نفسه وعندما يتكلم عن الماضي يتكلم أيضاً عن مستقبله هو[14]. يتداخل ويتوحد التاريخ والعمل السياسي، ينصهر الوعي التاريخي والوعي المدني (السياسي) في وعي موحد بموضوعية الاعمال الانسانية. وكيف يبقى بعد هذا مجال للتمييز بين فترة نيرة وفترة حالكة تافهة في التاريخ، للتفريق بين التاريخ الوطني وتاريخ الغير؟ ما معنى التركيز على الذات ومنع الغير من النظر في تاريخنا ما دامت الموضوعية واجباً يفرضه التاريخ نفسه على الجميع؟

يوجد طبعاً خطر في توحيد الوعي التاريخي والوعي المدني الذي هو وعي بحاجيات المجتمع الذي يعيش فيه المؤرخ. الوعي المدني قد يتيه ويتيه على أثره البحث التاريخي. إلا أن هذا التيه يدخل أيضاً في نطاق الدراسات التاريخية. ليس التاريخ دراسة الأحداث

= ملحمة نابليون.. الخ. مغزى هذه التواريخ يتغير وليس فقط بسبب الاختلاف بين ميولات المؤرخين الذاتية، أو اكتشاف وثائق جديدة، بل بمعنى أعمق، وهو أن مغزى تلك التواريخ متعلق أساساً بمغزى التاريخ العالمي وهذا غير مقفل حيث لا ينفك يتغير وينمو. لنعط مثلاً واحداً لكي يتفهم القارىء ما نومىء إليه. إن سياسة التسامح الديني التي اتبعها امراء الاسلام كانت تظهر لنا إلى عهد قريب غاية في الرشد ومفخرة، لكنها الآن تظهر لنا أيضاً كسبب من أسباب تفكك المجتمع، والحكمان لا يتناقضان كما يبدو في الظاهر.

(14) فتاريخ الصين في القرون الوسطى يكون قسماً من تاريخ العرب، لأننا نفهم به تطورات كانت غامضة في الميدان التجاري ثم السياسي. كما أن تاريخ البرتغال ليس غريباً عنا لأنه يكون الصورة العكسية لانحطاط تجارة الشرق لاوسط. تاريخ الغير هو في الواقع دائماً وأبدا تاريخ الذات في الماضي وفي المستقبل.

فقط بل أيضاً دراسة النظرة إلى الأحداث[15]. لقد رفض مؤرخو الاستعمار أن يصوروا ماضي الشعوب المستعمرة كما كان فعلاً. هل غيروا منه شيئاً؟ بل انتقم منهم. انتهى عهد الاستعمار وأصبح كلامهم مادة تدرس للبرهنة على عقلية المستعمرين الوهمية.

هذه نظرة الغرب إلى التاريخ من القرن الثامن عشر على الأقل ـ ونلاحظ:

ـ إنها على طرفي نقيض مع النظرة التقليدية التي وصفناها من قبل.

ـ إنها استحدثت في الغرب ولم توجد دائماً فيه، بل ما زالت إلى يومنا هذا تنازعها المجال تيارات أخرى. إلا أنها هي المسيطرة على أذهان الرجال الذين يسيرون المجتمع الصناعي العصري من مثقفين وساسة وعمال ثوريين.

ـ إنها تنبني في آخر التحليل على مبدأ فلسفي لا بد من الكشف عنه لكي نعي كل خلفيات التفكير التاريخي. الافتراض هو أن الأمر الالهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء ولا غائباً إلى أبد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطاً بعلم الكلام إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبد الآبدين، لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ، كما رأينا، ايجابيته ويعود مسرحاً لخيال الظل.

لكي يكون التاريخ ميدان جد ومسؤولية، لا بد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرخ حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوة تأثير يلزمه حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته مسبقاً أو بتفاهته مسبقاً، يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم وعملاً بعد عمل، وحكماً بعد حكم، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة القارة. كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه، وهذه تتشعب وتتوالى إلى ما لا نهاية، وكل حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب ذاته. وهذا المبدأ (أو الافتراض الفلسفي، ويجب أن نوضح أن المبدأ المناقض له، مبدأ الحقيقة المطلقة التي تنكشف في إشراقة مباغتة لا يعدو أن يكون أيضاً افتراضاً) هو في آن واحد أساس النزعة التاريخية (التاريخانية) والديمقراطية والعلم الحديث.

إن الديمقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية

(15) تاريخ الثورة الفرنسية هو تاريخ وقائعها وكذلك تاريخ «فكرة» الثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر وتاريخ تحليلات المؤرخين إلى الآن. ومن الملاحظ أن البلدان التي تتقدم فيها البحوث التاريخية هي البلدان التي تهتم بتاريخ (النظريات التاريخية)، مثل ألمانيا وانجلترا. . . وانعدام تلك البحوث عندنا تدل على تأخر وعينا التاريخي.

(أي ما يصلح وما لا يصلح لخير وسعادة ونمو المجتمع) بل إن تلك الحقيقة تتكون شيئاً فشيئاً عن طريق المناقشة المتواصلة، ومحاولات اقناع البعض الآخر وأخيراً الاقتراع كوسيلة لاثبات حقيقة توافقية يصطلح عليها مؤقتاً في انتظار نتائج التجربة وتغير الأوضاع.

وتنطبق الملاحظة ذاتها على العلم الحديث، إذ لا تقوم المحاولة العلمية إلا إذا نفينا افتراضاً عجز العقل الانساني عن ادراك أسرار الطبيعة وفي نفس الوقت قدرته على المعرفة الكشفية، وإلا ما كان علينا إلا الانتظار والتهيؤ لقبول الكشف بصقل النفس والحواس، وهذه هي أساساً طريقة المتصوفة، على مختلف الأصناف والأشكال[16]. هذا هو عماد الممارسة التاريخية العصرية. ومن الواضح أن الفرضية التي تنطلق منها: الحقيقة صيرورة، لا تملك أي امتياز من الوجهة الفلسفية الصرف. كما أن النظرية الناتجة عنها لا تتمتع بأي تفوق على النظرة التقليدية، إذا أخذناها كنظرية مجردة. حينئذ نطرح السؤال: لماذا نختارها على حساب أخرى؟ لماذا ندعو إلى اعتمادها ونبذ كل ما يخالفها؟

إذا أردنا الاقتصاد في الاستدلال، وألا نبرر التاريخ بتطور التاريخ وهو استدلال يطول ولا يقنع إلا من اقتنع مسبقاً بجدوى التاريخانية، علينا أن نقول بكل صراحة: إن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم ولم يستطيع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد. أما الوفاء لرؤية خصوصية، بدون أدنى أمل في تعميمها وفرضها على الغير، فإنه لا يؤدي إلا إلى كلام غير مسموع، أي إلى اللغو في ميدان العلاقات الدولية ـ الوعي التاريخي هو منطق العمل والانجاز. والاساتذة، مثل د. زريق، الذين يدعون إلى تبني الذهنية التاريخية، لا يبررون ضمنياً دعواتهم إلا بالقاعدة التي قررناها.

ولنعط الآن أمثلة ملموسة لنضفي شيئاً من الواقعية على مناقشة قد تبدو للقارىء في منتهى التجريد.

(16) علاقات الفكر التاريخي والديمقراطي والفكر العلمي، موضوع واسع. نلفت النظر أن «العلم» عندما يرى على نمط الرياضيات، أي كحقائق ثابتة أزلية، يؤدي إلى نظرة ارستقراطية للمجتمع وإلى نفي التاريخ إما عن طريق الدورة الدائمة وإما عن طريق ازدواجية عالم الحقائق وعالم الظل.. وهذا ما نراه عند أفلاطون الذي أثر على الفلاسفة العرب بصفة مطلقة. أما «العلم» على النمط التطوري الطبيعي، فإنه يتزاوج مع الديمقراطية ومع التاريخ الخلاق. وكان هذا رأي الطبيعيين اليونانيين وفي القرن 19 ـ «العلم» الافلاطوني هو غير الذهنية العلمية، بل هو علم منزل مبني على الوحي وقريب من معرفة المتصوفة.

4 ـ الوضع السياسي

إن د. زريق يهتم كثيراً بالمسألة الفلسطينية ونفهم من كلامه أنها كانت الحافز له على التفكير فيما يدعو إليه. يريد أن يفحص ظروف النكبة التي لحقت بفلسطين والتي لم يلتفت إليها العالم، وكأنها لم تقع. يركز الكلام في بداية كتابه على دور الكوارث القومية في خلق الوعي بالتاريخ ويذكر أن عدم ادراك أسباب الكوارث انكى وأضر بالشعوب من المصائب في ماديتها (ص 196). لكي نفهم تلك الكوارث لا بد من دراسة الأسباب وبالتالي لا بد من الافتراض أن الأحداث تكوّن سلسلة مترابطة تتحكم بعضها في البعض. لا بد من محاكمة المسؤولين وبالتالي لا بد من افتراض حرية الاختيار. لا بد من اعتماد المعرفة التاريخية كأساس العمل السياسي وبالتالي لا بد من افتراض قدرة الانسان على تغيير الحدث الماضي بالتأثير في نتائجه. لكي نعمل ونعمل بجد، لا مفر إذن من اعتناق النظرة التاريخية. أما أن نبقى أوفياء في العمق لنظرة السلف ونأمل مع ذلك تغيير معنى واتجاه وقائع الماضي التي لم تكن في صالحنا، فهذا كلام بدون محتوى. وما أكثر ما نسمع، بكل أسف، هذا القول: نأخذ ونحافظ، نتطور ونستمر، بدون أن يرى القائل أنه يطالب بتدوير المربع، لا لأن كلامه متناقض في ذاته، حسب قواعد المنطق الشكلي، بل لأنه مناقض لعالم اليوم، حسب المنطق التاريخي الواقعي.

على أن د. زريق، في هذا الباب أيضاً، يقف في منتصف الطريق. إنه على حق عندما يلفت النظر إلى البحث في المسؤوليات بتجرد ـ لقد أحجمنا إلى عهد قريب عن ذكر مسؤولية الهاشميين، والأعيان الفلسطينيين والحكومات العربية التي لم تفتأ في كل مراحل الأزمة تتعامل وتفاوض تارة سراً وطوراً علانية مع السلطات البريطانية والمستوطنين اليهود. الآن انطلقت الألسنة وربما أكثر من اللازم وفي اتجاه لا فائدة من ورائه. لنسجل في هذه النقطة بالذات كيف انتقلنا بسرعة وبدون سابق انذار من الايمان الأعمى، إيمان من يعتقد أن وعد الله حق، الذي كان يسيطر على أذهان الأغلبية قبل 1967 إلى يأس شامل، انتقالاً يوازي ما لاحظناه عند المؤرخين القدامى عندما يهوون من تاريخ نوراني يشع في دروبه الأمر الرباني إلى تاريخ حالك، مهلهل وممقوت.

فعلاً لا يكفي أن نعترف آخر الأمر ببعض المسؤوليات. من المحتم علينا قبل كل شيء أن نفسر لماذا لم يحظ موقفنا في الدوائر الدولية، مع مسايرته كما نقول للعدل والمنطق والواقع، إلا بمعاضدة أقلية ولأسباب تاكتيكية لا علاقة لها بالدفاع عن الحق والحقيقة.

ولماذا قبل الناس تعليلات خصومنا رغم نقاط الضعف فيها وما أكثر ما فيها من نقاط الضعف! . . وتفسير هذا الاخفاق بتفاهة الدعاية العربية وتأثير الطابور الخامس في أغلب بقع العالم لا يجدي نفعاً لأننا نعلم أن التأثير لا يتأتى إلا إذا وافق اتجاهات معينة وظروفاً معينة وغرضنا هو تحليل تلك الظروف.

الواقع أن الفرق بين مقالنا ومقال خصومنا هو عين الفرق الذي وضحناه بين النظريتين المتناقضتين (التاريخية والتقليدية) إلى الماضي وبالتالي إلى الحاضر، ولنضرب بعض الأمثلة.

1 ـ عندما نقول إن اليهود يعتمدون على حق تاريخي بعيد ومتقطع في حين أن حق الفلسطينيين هو حق الملكية والتصرف المتصل، فيفوق الثاني شرعاً ومنطقاً الأول، إننا ننسى أن اليهود لا يعتمدون على الحق التاريخي إلا في دعايتهم لدى قراء التوراة والانجيل من نصارى ويهود تقليديين وإنهم يعتمدون في واقع الأمر على حق ملموس وهو شراء الأرض واحتلالها بكيفية منظمة مخططة والدفاع عنها بكل الوسائل، الشريفة واللئيمة، في حين أن العرب يعتمدون أولاً وأخيراً على حقهم التاريخي. صحيح أنهم ثاروا ثورات عديدة وكادت ثورة 1936 أن تكون حرب تحرير، لكن تلك الثورات كانت تصطبغ دائماً بصبغة الاحتجاج على حق مهضوم، أي أنها كانت دائماً تمثل ردود فعل على خطة أقدم الخصم على تنفيذها ولم تكن أبداً سياسة مدروسة لتشييد امة ومجتمع ودولة. ثم توالت الإخفاقات الجزئية وتسرب اليأس إلى قلوب الكثيرين وبدأوا يعتمدون على جيوش الدول العربية من 1947 إلى 1967 ـ هكذا نرى أن من يعتقد أن الحق التاريخي (حق التملك المتواصل) لا يزيد ولا ينقص، لا يتقوى ولا يضعف، ويظن أنه أمر ثابت، مطلق، يجد نفسه غير كفء للعمل السياسي المنتج. الحق التاريخي يحتاج إلى أن ينتعش و«يحقق» بالعمل المستمر وإلا خف وزنه وانمحت معالمه. وعلمت التجربة المرة للفلسطينيين أن انتظار السنين الطوال أن يقتنع العالم بعدالة قضيتهم وأن يتقوى المدافع عنهم لم يثبِّت في شيء موقفهم، بل جعل الناس يتناسون مشكلتهم ولا يرغبون في الالتفات إليها من جديد. الانتظار السنين بعد السنين لم ينفع، والعمل الفعلي مدة شهور فقط فقد ذكَّر الناس بما كانوا يريدون نسيانه ـ وإذا ما تعمقنا في المدلول الحقيقي للتطورات التي نتجت عن حرب 1967 ولم نر فيها فقط غلبة مبدأ القوة على الحق، وصلنا حتماً إلى ثورة ذهنية، تضع ركيزة الشؤون الانسانية في الحاضر لا في الماضي، في العمل لا في الادعاء.

2 ـ مدة خمسين سنة ورؤساء العرب يتخذون قرارات ويقومون بأعمال، مثل مفاوضة فيصل وايزمان سنة 1919 ودخول جيش الأمير عبد الله إلى أرض فلسطين،

والمفاوضات السرية. . الخ. ولكنهم يرفضون استطلاع نتائجها القريبة والبعيدة، وهذا موقف لا يفسر إلا باعتبار النظرة التقليدية التي تنفي أن يكون التاريخ سلسلة أحداث مرتبطة بعضها ببعض ـ على أن العالم المعاصر، شرقاً وغرباً يعتبر أن الأعمال لا بد لها من مسؤولين، لا يحكم عليها بالنيات بل بالنتائج.

يظهر أن الفلسطينيين، من خلال تصريحاتهم، قد فهموا الدرس وانفصلوا عن رؤية الرؤساء العرب. في الوقت الذي يؤكدون فيه استقلالهم وحريتهم في تقرير مصيرهم، يعلنون تحمل مسؤولية أعمالهم ـ وقبول المسؤولية جعل الناس ينصتون لما يقولون.

3 ـ منذ أن نشأ المشكل الفلسطيني والعرب لا يقيمون للزمان وزناً، كأن الانسان قادر على إطالة واختزال الزمان حسب ارادته. تركوا الزمان يمر بحلى الأوضاع وكأنهم مقتنعون أن كل شيء غير مرغوب فيه سيمحى، في الساعة الموقوتة أو يشيد من جديد. لا أظن أن أحمد الشقيري، إن صح ما نسب له، كان يريد فعلاً أن يأتي على آخر من وفد على فلسطين من غير أهلها، بقدر ما كان يعتقد، وربما ما زال يعتقد، أن عصابة المغتصبين «العابرين» عندما يتحقق الوعد من أجله الموقوت، ستختفي بين ليلة وضحاها، لكي تتطهر الأرض التي قدر الله لها أن تتحرر وتتطهر.

واليوم نسمع من زعماء الفلسطينيين كلاماً يشير إلى أنهم فهموا أن المشكلات السياسية تتكون خلال الزمان وتنحل خلال الزمان. إن الأوضاع، ما يضر منها وما ينفع، ما يسر وما يحزن، تنتج دائماً عن عمليات طويلة المدى. اثباتها وتغييرها يتطلبان وقتاً والعمل السياسي لا بد أن يخضع لهذا المنطق[17].

(17) هذا كلام قبل سنة 1968 وكانت الحركة الفلسطينية في نمو مستمر. ولقد عبرت أفكار مماثلة وزدتها توضيحاً في مقال صدر تحت عنوان «الصهيونية السياسية والسلم» في مجلة انفاس (الرباط) عدد 15 سنة 1969، وترجم إلى عدة لغات أوروبية.

قد يظهر للبعض أن الكلام لم يعد ينطبق على واقع اليوم ـ لكن الحقيقة هي أن التجربة الفلسطينية لا تحمل مغزى إلا إذا حللناها بكل تدقيق وتعرفنا على مغزاها الموضوعي، وهذا عمل لا علاقة له بالتغييرات العابرة التي تحصل في ميزان القوى داخل الوطن العربي وخارجه. إن المشكل الفلسطيني سيبقى دائماً وابداً رهناً بتحديث ذهنية العرب. قد يعين المشكل العرب على هذا التحديث إن أخذوه بجد (وهذا ما كنا نظنه سنة 68) وقد يؤدي الفلسطينيون انفسهم ثمن عدم التحديث والتراجع نحو الفكر التقليدي وهذا هو الحاصل اليوم. والدعوة هنا موجهة إلى المثقفين العرب، لا إلى الساسة. على المثقفين أن يربطوا في فكرهم وفيما يكتبون بين تفهم جذور المشكل =

لنقف عند هذا الحد، لأننا لم نأت بهذه الأمثلة إلا للبرهان على التناقض بين النظرتين إلى التاريخ: التقيلدية وما يترتب عليها من سلبيات، والنظرة المشتركة اليوم بين الشرق والغرب المتقدمين وما يترتب عليها من ايجابيات في حياتنا اليومية ـ أتمنى أن تكون الأمثلة السالفة الذكر قد أظهرت ضرورة تبني النظرة التاريخية على أساس المنفعة فقط، بدون إصدار أي حكم فلسفي، قيمي، أبدي، على الفرضيات المعرفية التي تعتمد عليها ـ ندعو إلى ضرورة اعتناقها إذا أردنا أن نعيش في عالم اليوم. أما إذا أردنا أن نموت وندفن ونجعل من بلادنا حديقة حيوان يتفرج علينا السواح، فلنا ذلك. على أن الذين يختارون هذه الطريق ولسان حالهم يقول: الموت ولا التغير، يجب عليهم استشارة العرب كلهم، عالمهم وأميهم، شيخهم وشابهم، جيل اليوم وجيل الغد، لا أن يختار الانتحار البعض منا ويفرضه على الآخرين كواجب مقدس.

بدأنا هذا الحديث بدراسة صناعة التاريخ وأسلوب تدوينه عند عرب الأمس، والتمسنا في نهايته، تبشير تحول جذري في نظرة قسم من عرب اليوم إلى التاريخ، وبالتالي إلى العمل والسياسة. لنصفق لهذا التحول المرتقب، الذي يبشر بتحولات أخرى، ولنعمل بكل قوانا، وكل منا في ميدان عمله، على توسيع وتعميم وارساء قواعد هذه النظرة، لأنها عنوان يقظتنا إلى التاريخ وإلى الحياة.

= الفلسطيني وسبر أساس تأخرنا الذهني الناتج بالطبع عن أحوالنا الاقتصادية والسياسة ـ ومما لا شك فيه أن الساسة الاسرائيليين قد اعتمدوا دائماً في مخططاتهم على نظرة العرب التقليدية للتاريخ. ينتظرون منهم أن يتركوا الزمان يمر بدون اتخاذ قرارات حاسمة فتتركز بذلك الأمور الواقعة التي ينجزها الاسرائيليون.

الفصل الثالث

المضمون القومي للثقافة

— 1 —

إذا اتخذنا العنوان[1] كمنطلق للتحليل نجد أنه يحمل المعنى التالي: هناك ثقافة عامة وهناك قوميات مختلفة. وكل قومية تضمّن هذه الثقافة معنى خاصاً. حسب هذا الفهم، تكون الثقافة صورة أو شكلاً.. لا تفرض على من يتقبلها مفهوماً مسبقاً.

إذا تتبعنا التحليل على هذا المنهج نرى أن الثقافة هي كل مظاهر التعبير الانساني. وكل عمل يعود تعبيراً. لا الأدب والفن وحدهما، بل كذلك الديانات أو الميثولوجيات (أي الأساطير) بطقوسها والهياتها، بعباداتها ومعتقداتها وكذلك الأخلاق (أي الآداب القومية) ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل.. الخ.

الاعمال الانسانية كلها، أعمال الفكر، وأعمال القلب وأعمال الجوارح.. يمكن اعتبارها تعابير ورموزاً وآيات..

(1) في هذا الحديث رد على من كان وما يزال يظن، خاصة في المغرب العربي، إن التعبير باللغة العربية ومهاجمة الاستعمار كافيان لخلق ثقافة قومية. وهذا الوضع لا يفهم إلا إذا استحضرنا استقطاب التأليف الموجود في المغرب العربي، بين أدب مكتوب باللغة الفرنسية والذي يظهر، مهما كان مضمونه، في غاية الاستلاب، وأدب مكتوب بالعربية والذي يعتبر ذاته، مهما كان مضمونه، التعبير القومي الوحيد. والملاحظ هو جهل كل فريق بإمكانيات الآخر. فأردت، انطلاقاً من أن اللغة العربية هي اللغة القومية، أن أبين أن استعمال لغة والوفاء لثقافة لا ينفعان في خلق ثقافة قومية بالمعنى العصري. فاللغة تحمل في طياتها مضموناً والثقافة التقليدية كذلك، هل يمكن أن يعتبر ذلك المضمون قومياً؟ إذا كان الرد بالنفي، فالمشكل إذن يبدأ عند اعتماد اللغة العربية ولا ينتهي عنده. كما أن رفض الثقافة الغربية يبدأ ولا ينتهي عند العدول عن الكتابة بالفرنسية ـ وسيلاحظ القارىء أن الخلط الفكري في هذه النقطة بالذات ليس وقفاً على المغرب، بل يستمد هذا الأخير غالب أفكاره مما يؤلف في المشرق.

هذا هو المفهوم الأميركي للثقافة، الذي تغلب على المفاهيم الأخرى في ميدان علم الاجتماع. كل ما يسمى باجتماعيات (أو سوسيولوجيا) الثقافة اليوم يعتمد على هذا المفهوم[2].

والمدرسة الأميركية لها تاريخ. تكونت تحت تأثيرات عدة، منها:

ـ الفلسفة الألمانية التي أعطت كلمة ثقافة Culture مضموناً مخالفاً لكلمة حضارة Civilisation.

ـ الاثنولوجيا أو علم المجتمعات البدائية، التي نشأت وتقدمت بسرعة مدهشة في بداية القرن العشرين.

ـ المدرسة التحليلية في علم النفس التي ابتدعها فرويد.

هذه المذاهب والمناهج ترتكز على منطق خاص، وهو منطق «الرمز والتعبير»، الذي ينجم عنه التأويل كطريقة للبحث والتحليل.

وهذا المنطق ينطلق من مبدأ هو أن كل ظاهرة إنسانية كيف ما كان نوعها (أكانت كلمة أو رمزاً مكتوباً أو عملاً جسمانياً، فردياً أو جماعياً) ما هي إلا علامة على حقيقة باطنية، آية يمكن ويجب تأويلها.

ونصل هكذا إلى النتيجة أن الثقافة هي مجموع التعابير عن (وفي) المجتمع الانساني.

هذا التحديد هو تحديد صوري، أو شكلي، لأنه يقول: كل ظاهرة في مجتمع إنساني هي عنصر من عناصر الثقافة الانسانية، لكن لا يعطينا مضموناً أو هدفاً للثقافة.

تترتب على هذا التحديد الشكلي ثلاث نتائج:

أ ـ لا توجد مجموعة إنسانية بلا ثقافة مهما صغرت ومهما ظهرت للغير في أقصى التأخر.

ب ـ لا فرق ولا تمييز من ناحية القيمة في ذلك بين جماعة الاسكيمو أو سكان جزر ميلانيزيا والشعب الأميركي مثلاً (هذا ما نراه مكرراً عند كاتبة كمارغريت ميد)[3].

(2) انظر المقال التالي حول فون غرونباوم، ونستعمل هناك كلمة تراث وهي أكثر دقة. وأهم مدخل للمفاهيم الجديدة هو كتاب: أ. كروبر: طبيعة التراث.

(3) مارغريت ميد: الذكر والانثى. وكذلك كلود ليفي ـ ستروس: الفكر البدائي.

ت ـ السؤال الذي طرحناه، وهو «المضمون القومي للثقافة»، لم يبق فيه إشكال، لم يعد مشكلة وإنما يصبح من البديهيات، من المسلمات. ما دامت كل ثقافة إنما هي مجموع التعابير في مجتمع معين، فإذن كل مجموعة إنسانية، سواء أكانت قومية أو أدنى من مستوى القومية، تعبر (ولا يمكنها إلا أن تعبر) عن كنهها.

وإذا كان هناك مشكل، فليس هو السؤال الذي طرحناه وإنما السؤال الآتي: هل تستعمل كافة الجماعات الانسانية نفس الوسائل التعبيرية أم لا؟ ويجيب هنا الباحث الاثنولوجي: لا يمكن الجواب عن هذا السؤال إلا بعد دراسة جميع الجماعات الانسانية، كيف ما كان نوعها. لذلك يروح يبحث عن أصغر القبائل الهندية في أميركا اللاتينية أو الزنجية في أفريقيا.

وتصبح الثقافة الانسانية هي مجموع الوسائل، الفكرية والنفسانية والعملية، التي تستعملها المجموعات الانسانية المختلفة للتعبير عن كنهها أو سرها أو نظرتها للحياة والكون.

ويعود علم الثقافة علماً شكلياً، يستعمل المنطق الصوري، أي ألا يضع أبداً قضية الهدف. إذا سألت: علام تعبر هذه الاشكال المختلفة التي يدرسها الاثنولوجيون؟ يجيب هؤلاء: المجموعات الانسانية تعبر عن نفسها، وكفى[4].

هذه النظرية، كما قلت، هي المتغلبة اليوم في هذا الميدان، وإذا أردنا أن نلخص مبادئها الأساسية لكي نتمكن من ابداء رأينا فيها، نقول إنها:

1 ـ تنفي وجود مضمون متعال للثقافة، (المضمون والتعبير عندها شيء واحد).
2 ـ تنفي وجود تفوق ثقافة على ثقافة أخرى، كل الثقافات متساوية.
3 ـ تنفي وجود تمييز بين مستويات التعبير المختلفة (بين الادب المكتوب وخرافات العجائز مثلاً) وبذلك لا تنسب دوراً خاصاً للمثقف.

ونرى بكل سهولة ما في هذه النظرية من جاذبية، خاصة لابناء الثقافات غير

(4) هذا هو السر في اتجاه الانثروبولوجيا البنوية. لأننا إذا جعلنا الهدف أو القيمة بين قوسين واقتصرنا على البحث في أشكال التعبير وهي غير متناهية نصل منطقياً إلى نتيجة لا مفر منها وهي تطابق نظام الانتساب العائلي لنظام توزيع السلطة بين أعضاء المجتمع، لنظام توزيع العمل والخبرات ولنظام الطقوس الدينية.. وثقافة المجتمع هي مجموع العلاقات (ويمكن تخطيطها هندسياً) الموجودة في كل من تلك الأنظمة وتلك هي بنية المجتمع، التي يطلق عليها ليفي ستروس اسم نظام الأنظمة.

العلمية، أو غير الكتابية، وغير الصناعية[5].

الآن إذا رأينا واقعنا على ضوء هذه النظرية، يتبخر سؤالنا إلى بديهيات.

المجموعة المغربية (التي يمكن أن تتميز إلى جماعات محلية، لأن هذه النظرية على حال لا تعطي للقومية منزلة خاصة بين التجمعات الانسانية المختلفة) تعبر عن نفسها بوسائل متعددة منها:

- الطقوس الدينية.

- الفن، من موسيقى ونحت وتصوير في جميع أشكاله (بناء الدور، الزرابي، التطريز).

- العادات، آداب الطعام، العلاقات العائلية، تربية الأطفال..

إذا اهتممنا بهذه المظاهر كلها، سنجد أنها تشد بعضها بعضاً، أنها متلازمة وفي هذا التلازم يكمن سر المجتمع المغربي.

ونلاحظ أن التعابير هنا كلها متساوية، لا فضل للكاتب أو الشاعر على الممثل المسرحي أو القصاص الشعبي، لا فضل للناحت على مزين الخزف أو على ناسجة الزرابي، لا فضل للمهندس المعماري على راقصة أحواش، كل هؤلاء يعبرون عن الثقافة المغربية.

ونلاحظ كذلك أنه يتساوى، في هذه النظرية، الباحث الاثنولوجي الاجنبي والمعبر الباحث عن الاصالة الثقافية، لأن كليهما يلجأ إلى طريقة التأويل (أي روح المغرب أو سره في ألوان الزرابي التقليدية أو حركات راقصة أحواش).

(5) نظرية الفولكور (الثقافة الشعبية) مبنية عندنا على أسس المدرسة التراثية وإن لم تصرح بذلك - ولها في الواقع تاريخ قديم يرجع إلى بداية الاحتلال الاستعماري، إن العلماء الاستعماريين هم الذين بدأوا البحث في اللهجات، والفنون الشعبية، والتقاليد المحلية، والصناعات التقليدية، وإن الغرض من ذلك (خاصة في الجزائر والمغرب) مواجهة الاصالة العربية الاسلامية، بأصالة أكثر عمقاً وأعرق جذوراً. ونفس التطور حصل في مصر. في ميدان السياسة الثقافية، علينا إذن أن نحلل وننتقد بكل دقة الاصالتين: الاصالة السنية، والاصالة الاثنولوجية وإن كانت الأولى تظهر في أوساط يمينية والثانية في أوساط يسارية.

لعلكم فهمتم إلى من أومىء[6]. فكثير من الناس بيننا يدافعون عن مثل هذه النظرية بدون وعي منهم، وهم أنصار التجديد الثقافي عن طريق الفنون الشعبية. ليتهم كانوا يمعنون النظر في الموضوع ليتيقنوا من أصل منهج تفكيرهم.

ولعلكم كذلك فهمتم منذ البداية انني لا أوافق على هذا النوع من التحليل.

وهاكم رأيي فيه:

إن هذا التفكير يدعي أنه طريقة علمية للبحث، ويدرس كمنهج علمي في مئات المعاهد، في مادة اجتماعيات الثقافة، لكني أرى فيه فلسفة، أي نظرة خاصة إلى المجتمع الانساني، وككل الفلسفات فهي ناتجة عن ظروف لا بد من التنبيه إليها.

بدأت هذه النظرية تنمو وتنتشر في أواخر القرن 19 في أوروبا واكتملت في أميركا في بداية قرننا هذا إلى أن عمت دنيا الفكر فيما بين الحربين العالميتين. .

ظهرت في جو قلق، فقد فيه المثقفون ثقتهم بالثقافة الأوروبية فراحوا يبحثون عن اسرار الثقافات الأخرى، بدون إعلان، ولا إحساس أحياناً، بأي تفوق فكري. لكن يجب أن نثبت هنا أن:

- نفيهم لمضمون الثقافة وجعلهم إياها مجموعة وسائل تعبيرية يعكس انسلاخ الثقافة الأوروبية من القرن 16 إلى 18[7].

- نفيهم أولوية المثقف تعكس وضع المثقف في أوروبا بعد أواسط القرن 19.

- نفيهم أسبقية الوعي على اللاوعي، والمكتوب على غير المكتوب، يعكس تشاؤم الأوروبيين قبيل الحرب العالمية الأولى وخيبتهم في ميدان الفكر والأخلاق. .

وعلى هذا لا ندري فالنظرية بمجموعها تشكل انعكاساً لحالة أوروبية (مؤقتة أو دائمة لا ندري) ولا يمكن بذلك إعطاؤها صبغة العلمية الموضوعية.

أكثر من ذلك، إن منطق «الرمز والتعبير» يستلزم معبراً، وهذا المعبِّر (على أية حال) خارج الثقافة التي يدرسها، يحق لنا أن نتساءل: أين هو؟ إنه يرى المجتمع الذي يؤول

(6) إلى جماعة من الشبان اليساريين، اتخذوا من الاصالة الاثنولوجية، في ميدان الفن التشكيلي بالأخص، معياراً. ويغلب على الكثير منهم ثقافة فرنسية.
(7) انظر تفصيل هذه النقطة في المقال: الماركسية ومثقف العالم الثالث (القسم الثاني).

مظاهره الثقافية من شرفة، واين هذه الشرفة؟ طبعاً هي الثقافة الأوروبية. بحيث يمكن القول أن هذه النظرية في هدفها وفي منهجها، تمثل استمرار انقسام العالم إلى شطرين: شطر يرى ويعبر عما يرى، وشطر يُرى ويُعبر عنه. رغم كل ما يزعم الاثنولوجيون واجتماعيو الثقافة وبعض الفلاسفة، فهذه النظرة لا توحد المجموعة البشرية بل تحافظ على تغايرها. كل من يعطي للثقافة تعريفاً شكلياً، لا مضموناً مدلولياً (لا مضمون للثقافة غير التعبير نفسه) يقسم في آخر المطاف العالم الثقافي إلى عالمين: عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور أي كما عرفته الثقافة التي تحتاج إلى تأويل مقاصدها وجمالياتها. وهذه الفكرة ليست وقفاً على الغربيين، (الموسيقي الذي يذهب إلى الشرق ليستوحي منه ألحاناً جديدة والسينمائي الذي يؤم الهند لتجديد صناعته) بل توجد عند كثير من شبابنا حين يقولون: الثقافة القومية هي الثقافة الشعبية، فهؤلاء لا يدرون أنهم يجارون الغير بدون ما شعور.

— 2 —

هناك اتجاه اخر هو أيضاً يبسط المشكل الذي طرحناه وآخر الأمر ينفيه. وهو الذي يحدد الثقافة كالآتي: الثقافة هي التعبير الواعي عن واقع مجتمع معين بأسلوب ولغة من خصائص هذا المجتمع. إذا توفرت هذه الشروط تنتج ثقافة قومية.

نقول فيما يتعلق بنا أن شروط الثقافة المغربية هي: الوعي أو الهدف أو كما يقال الالتزام واللغة العربية المبسطة لكي يفهمها الجميع ومضمون مستوحى من الواقع المغربي.

نلاحظ قبل كل شيء أن هذه النظرية تعطي الاسبقية لعنصر الوعي، تفضل المعقول على اللامعقول والمكتوب على المروي. وتعترف للمثقف بتأثير خاص في المجتمع، بحيث تنحصر الثقافة في ميدان التعبير الواعي ولا تدخل العناصر التلقائية في نطاق الثقافة إلا إذا اتخذت كمادة للتعبير الواعي[8].

هذه النظرة تبدو وكأنها الجواب الصحيح عن مسألتنا لأنها واضحة، بديهية. رغم ذلك إذا أمعنا النظر نجد أن سهولتها خداعة وإنها بالعكس تزيد مشاكل جديدة على المشكل الأصلي.

لنأخذ ثلاث نقط ونناقشها بسرعة الواحدة بعد الأخرى:

أ ـ هذه النظرية ترى أن للثقافة هدفاً ومضموناً. فيقول البعض: هذا المضمون هو

(8) وهذه هي النظرة العربية التقليدية في ثوب جديد، دفاعية، تبريرية، محلية.

الاسلام بما أن ثقافتنا إسلامية. وحالاً يبرز التناقض لأن الاسلام، كمعتقد وكتنظيم اجتماعي وكنفسانية، له مغزى عام لا يمكن بحال أن يعبر عن قومية، إلا إذا قلنا أن القومية الاسلامية هي القومية الحقيقية. رغم ذلك لا يمكن للمضمون الديني في عموميته أن يمثل أكثر من جانب واحد بين جوانب الشخصية القومية. التناقض الحقيقي هو ضرورة الاختيار بين جعل الوحدة القومية في الوحدة الاسلامية من جاوة إلى المحيط، وهذا لا يكون إلا على مستوى الاعتقاد المجرد وفي هذا الحصر أجحاف بمفهوم الثقافة، وبين اعتبار جميع مستويات التعبير. وحالاً تبدو الفوارق، فينتج عن ذلك تميز بين إسلام منطقة وإسلام منطقة أخرى.. ونصل إلى الاستنتاجات التالية: إن التشيع هو الدين القومي للجنس الايراني:

أو أن النزعة الخارجية كانت الدين القومي للبربر في القرنين التاسع والعاشر.

أو أن الدعوة الموحدية هي تعبير على نفسانية المغاربة الدينية.

وحينئذ تصبح نقطة البحث هي: كيف وقع هذا التمييز، هذا التلوين الخاص لدين عام؟ ما هي الدوافع القومية التي جعلت الايرانيين أو البربر يتخذون هذا النوع من الاسلام لا نوعاً آخر، ولم يعد المعتقد الديني مضمون القومية، بل بالعكس يعود نتيجة وصورة لمضمون آخر أعمق وأعرق منه..

ب ـ إذا أخذنا عنصر اللغة، باعتبارها مستودع تجارب وماضي المجموعة الانسانية التي تتحاور بها، وقلنا إن اللغة هي التي تعرف قومية الثقافة وإن اللغة العربية هي التي تحدد عروبة أو مغربة الثقافة.

هنا أيضاً تناقض، خفي لكنه حقيقي..

لأن أية لغة، خاصة اللغات الكلاسيكية العريقة أي التي أدخلت في قوالب وقواعد منذ زمن طويل، تفرض على من يستعملها مضامين كثيرة تحملها في تراكيبها وحتى في مفرداتها[9].

(9) هذه حقيقة بديهية بالنسبة لكل اللغويين، ومع ذلك يرفضها انصار العربية ـ وربما كان سبب هذا الرفض هو عدم انتشار البحوث اللسنية العصرية عندنا وحتى الفلسفة التحليلية على النمط الانجلو سكسوني. راجع في هذا الموضوع كتاب البشير بن سلامة: «اللغة العربية ومشاكل الكتابة» (مجموعة مقالات صدرت في مجلة الفكر التونسية. تونس 1971) وقد أحدث ضجة في تونس والمغرب الكبير عموماً. ولم تناقش أفكاره على مستوى علمي مجرد.

من يقول أن اللغة اداة فحسب لا علم له بمقتضيات اللغة. لكن معنى هذا أن كل ما يكتب أو يفكر به بالعربية فهو من قبيل العروبة عموماً. وحتى إذا كانت هناك إرادة قوية للتعبير عن خصائص قومية دقيقة، فتكون حينئذ منابذة عنيفة بين المضمون الخاص الذي يحاول الكاتب التعبير عنه، والمغزى العام الذي تفرضه تراكيب ومفردات اللغة، بحيث لا يتوصل إلى المضمون القومي بمساعدة اللغة بل بمعاكستها[10].

وإذا لم تعاكس اللغة، أي لم تخلقها من جديد، فإنك لا محالة تعبر عن واقع اللغة، أي ما اختزن واكتنز فيها من تجارب الماضي، لا عن واقعك.

أما القول أنه في الماضي، وقع تعبير قومي داخل الانتاج العربي كما يحاول البرهنة على ذلك أميلو كارثيا جومس، البحاثة الاسباني فيما يتعلق بالأدب الاندلسي، فهذا في نظري هراء. لأنه لا فرق هناك بين قصيدة ابن شهيد وقصيدةالبحتري[11].

إن اللغة في حد ذاتها لا يمكن أن تكون عنصر التمييز القومي، فكم بالأحرى أن تكون مضمون الثقافة القومية.

ت ـ يقال أخيراً أن المضمون القومي هو الواقع، أي الطبيعة المغربية والرجل المغربي في ظروفه اليومية والانسانية المغربية كما تتبلور اليوم وكما كونها التاريخ. وهذا المضمون يكفي لاعطاء صبغة المغربة مهما كانت اللغة المستعملة[12].

اكتفي للرد على هذه النقطة بطرح سؤال: ماذا تفعلون بالمؤلفين والمصورين الذين اتخذوا المغرب كموضوع لفنونهم المختلفة؟ أيعتبر دولاكروا رساماً مغربياً لأنه التقط إشعاعات الشمس المغربية أحسن من غيره؟ أتكون أعمال الأخوين طارو، أعمالاً أدبية مغربية؟ أتكون قصة بول بولز، الكاتب الأميركي، التي ألفها من اعترافات شاب مغربي،

(10) وليست هذه الملاحظة محصورة في النطاق الاقليمي المغربي، بل تنطبق كذلك على النطاق العربي العام. من يظن أن اللغة العربية مرنة وسلسة فلأن تفكيره يساير تلقائياً المضمون التقليدي العادي للغة، وهذا صحيح بالنسبة لاي لغة. من أراد اليوم من الفرنسيين أو الانجليز أن يكتب مثل كتاب القرن الثامن عشر، لا بد أن يفكر إلى حد ما بتفكير القرن الثامن عشر. إلا أن المشكل عندنا أعمق بكثير.

(11) في كتاب حول الشعر العربي الاسباني. المدهش هنا هو كيف فرضت القصيدة نفسها على جميع البيئات من فارس إلى الاندلس.

(12) هذا كلام أكثر المؤلفين بالفرنسية في الجزائر والمغرب.

سجلها بالآلة ثم نقلها بعد ذلك إلى لغته ورتبها في فصول، ووصل بذلك ظاهريا إلى أقصى ما يمكن من الرضوخ إلى الواقع، أتكون بذلك إذن قصة «حياة ملؤها الفراغ».. قصة مغربية؟[13].

رغم الظواهر ليس الدين الاسلامي كنظرة إلى الحياة والمجتمع والفرد، وليست اللغة العربية كمختزن لتجارب الماضي، وليس الواقع الطبيعي أو النفساني... ليست هذه العناصر، متفرقة أو مجتمعة، كافية لضمان مضمون قومي لثقافتنا.. فهي تمثل جوانب من شخصيتنا القومية، لكنها تربطنا بالغير أكثر مما تميزنا عنه...

— 3 —

ـ كيف التوصل إلى فهم المسألة بدون أن ننتهي إلى تناقضات إما تنفي الثقافة كمضمون وكهدف وإما تنفي القومية كميزة ثابتة ذات قيمة؟

أتقدم الآن بما أراه أحسن وسيلة لدراسة الموضوع. لعلكم لاحظتم أن التحليلات السابقة، كلها مجردة، أي تنظر إلى الموضوع كأنه مشكل قديم ودائم وتحاول استخراج عنصر الجواب من السؤال نفسه. ولم أعد أطمئن إلى صلاحية هـذا المنطق التحليلي المجرد، لأنه يبث في السؤال أفكاراً مسبقة، بدون شعور ويصل إلى النتائج التي رضيها منذ البداية.

لذلك أفضل بكثير أسلوباً تاريخياً، أي أن أبحث عن نشأة المشكل كمشكل، متى ظهر الاهتمام بالمضمون القومي وفي أي ظرف؟ لأن السؤال لم يكن معروفاً في الماضي، كانت الثقافة تعتبر عالمية وواحدة. عندما كتب القديس اغسطينوس في نطاق الثقافة اللاتينية المسيحية، لم يفكر أبداً أن يعبر عن روح بربري. ولا حاول ذلك ابن تومرت في نطاق الثقافة العربية الاسلامية. لم تكن آنذاك القيمة الفنية في الخاصيات والمميزات، فيما يسمى اليوم بالأصالة (أي الانفراد بفكرة أو أسلوب أو تركيب..) بل القيمة كانت في

(13) مَنْ أراد التوسع في قضية الواقع والواقعية في الأدب، فعليه أن يرجع إلى دراسات ج. لوكاكش حول الأدب الواقعي.
يمثل لوكاكش النظرة الماركسية الكلا كية مع انها تبدو ناقصة شيئاً ما.
الواقع عنده هو صيرورة، يحمل في ذاته ما يطوره ويفجره. وغلط الطبيعيين في نظره، مثل اميل زولا، انهم يجمدون الواقع إما في ظاهرة واحدة وإما في درب واحد. طبعاً هذه محاولة، غير كافية.

براعة التقليد، أي في إحياء نماذج ثابتة[14]. فمن العبث محاولة إعطاء صبغة قومية لنتاج الماضي. إن محاولة إبراز ثقافة الماضي كثقافة قومية هي مضيعة للوقت وأكثر من ذلك مخالفة لما هو بديهي.

فالمسألة هي مسألة ثقافتنا المقبلة وكيف نعطيها مدلولاً قومياً، وبما أن المشكل وليد اليوم فمن الصواب أن نبحث عن أسباب ظهور المشكل ونسأل هل سبقنا إليه مجموعات إنسانية واجهت نفس الظروف؟.

يبدو لي الآن (رغم أنني لا أقدم فكرتي هذه كحقيقة تاريخية لا تقبل النقاش) أن أول من وضع المشكل بكل وضوح وتوصل فيه إلى نظرية أثرت فيما بعد في جميع من طرق نفس الموضوع هم الألمان في مقتبل القرن 19. لماذا؟

تاريخيا. لأنه لو كانت هناك ثقافة مكونة، لها خصائصها، عبرت عن نفسها بأشكال وصور مختلفة وهي ثقافة الطبقة الوسطى الأوروبية (التي بنيت على خمس ركائز: الطبيعة، العقل، الفرد، الحرية، والسعادة... تنطلق من الطبيعة، معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية)، وشاركت في بناء هذه الثقافة منذ القرن16 أغلب الشعوب الأوروبية وقبلتها باعتبارها الثقافة الوحيدة العالمية. لنتذكر وضع القرن 18: هذا فولتير له صيت أوروبي يكتب لفائدة النوع الانساني، هذا روسو يضع الدساتير لبولندا وكورسيكا، مع أنه سويسري عاش طول حياته في فرنسا، هذا ديدرو يذهب إلى روسيا ليرشد الأمبراطورة كاثرين الثانية في مشاريعها الاصلاحية. لم يكن أحد يقول آنذاك هذه ثقافة فرنسية أو انكليزية، بل العهد كان عهد اللاقومية (الكوسموبولتية). وحتى اللغة، لم يكن الألمان والروس في الطبقات الأرستقراطية على الأقل، يتكلمون الفرنسية بل يحتقرون لغتهم الأصلية حتى انه نسب إلى فريدريك الثاني أنه قال إن الألمانية لا تصلح إلا لمخاطبة الكلاب.

(14) من الظاهر أن وراء الاسلوب التقليدي والاسلوب الابداعي، فلسفة خاصة. الأول ينبني على الحقيقة المطلقة المنزلة والثاني على الحقيقة كصيرورة وخلق متواصل متجدد. ونرى كذلك التناقض الكامن في مفهوم الأصالة الذي يصبغ بصبغة الابداع والتجديد ما هو تقليد. وسبب التناقض وضعية الثقافة العربية المعاصرة الموزعة بين تقليد ابداع الاجنبي وتقليد التراث التقليدي وبما أن الخطر الأول أقرب إلى وعينا، فنلجأ إلى الثاني ـ والتناقض موجود في كل دعوة كلاسيكية.
انظر موقف شعراء التقليد مثل بول كلوديل أو ت. س. اليوت.

ثم انقلب الوضع. ماذا حصل؟

حصلت الثورة الفرنسية باسم الجميع وصفق لها الجميع، من شعراء انكلترا الكبار إلى فلاسفة الألمان، في مرحلتها الأولى، ثم انقلبت في مرحلتها الثانية إلى حكم فرنسي مفروض على كثير من الشعوب. أصبحت الثقافة الانسانية وسيلة بين يدي مستغلين فرنسيين، ورأى في ذلك المثقفون، خاصة في ألمانيا المغلوبة، أخفاق الثقافة الانسانية العالمية، وظهر رد فعل. ظهر في جميع الميادين: في الفلسفة، في الأدب، في الموسيقى، في الفكر السياسي وكذلك في الفكر القانوني حيث نشأت المدرسة التاريخية في القانون لنقد قانون نابليون الموحد. ما هي النقطة الأساسية في هذا التحول الذي عم جميع مظاهر الثقافة؟

يمكن أن نجد أحسن تعبير عن ذلك في كتاب فخته **«خطب إلى الألمان»** (1807). نجد في هذا الكتاب نقداً مفصلاً وعميقاً للثقافة اللاقومية كما تراءت للقرن 18 ـ يركز هذا النقد على النقاط التالية:

ـ هذه الثقافة العالمية الانسانية مجردة، تشخص عقل الانسان لا وجود الانسان. إنها تدعي التعبير عن الجميع في حين أنها لا تعبر عن أحد بعمق.

ـ هذه الثقافة في الواقع فرنسية وتحمل خصائص الشعب الفرنسي، من بينها خاصية السطحية. لماذا؟ لأن القبائل الجرمانية التي سكنت فرنسا تخلت عن لغتها الأصلية وتكلمت اللغة اللاتينية. فأصبحت بذلك تتكلم لغة ميتة بالنسبة لها ولا تعبر إلا بما تقتضيه هذه اللغة، فأصبحت مقيدة مستعبدة لا تعبر إلا عن التوافه.

ـ أما القبائل الجرمانية التي مكثت في ألمانيا واحتفظت بلغتها فقد بقيت حرة العقل والاحساس، وثيقة الصلة بماضيها وبمحيطها الطبيعي، فجاءت ثقافتها حية، عميقة ومتينة. وهذه الثقافة الألمانية وحدها حية. يجب أن تستمر وتنمو، بل من الضروري أن تتغلب على الشعوب الأخرى[15].

نلاحظ أن جميع العناصر التي ستستعمل فيما بعد كل ما يكتب عن الثقافة (أهمية اللغة، الرباط بين الثقافة والمحيط الطبيعي) موجودة هنا، لكن النقطة الأساسية هي أن

(15) نرى هنا بوضوح خصائص الفكر التاريخاني، الذي يجعل التأخر وسيلة التقدم الحقيقي، والحفاظ على الماضي حافزاً للتطور والنمو العضويين، المضموني النتائج. راجع القسم الأول من المقال «الماركسية ومثقف العالم الثالث».

الخصوصية القومية التي يتكلم عنها فخته، وهي في نفس الوقت قابلة للتعميم، لا تعني انعزالاً أو نفياً لوحدة الثقافة ووحدة الانسان. بل الثقافة الألمانية، من خاصيتها الحياة والعمق والغزارة وبذلك تستحق التعميم. نتوصل بذلك إلى نظرة جديدة إلى الثقافة مخالفة لنظرة القرن 18.

كان مفكرو هذا القرن يرون الثقافة كمجموعة أفكار وأعمال وأنظمة وسلوك، يمكن تحديدها مسبقاً ودفعة واحدة. وهذه الثقافة عالمية من أصلها، إنها تعمم تدريجياً وسطحياً.

أما النظرة الجديدة فإنها ترى الثقافة كعملية تثقيف متواصل، تقوم بها بالتوالي قومية خاصة بعد أخرى. وفي كل مرحلة تتلخص الثقافة العالمية في ثقافة خاصة قومية، إلى أن تؤدي هذه دورها وتنفلت منها الحياة فتتخلف وتعود فارغة جوفاء، بمعنى أنها تصبح خاصة تماماً أي لا تمثل إلا المجموعة الانسانية التي تنتجها بدون إمكانية تعميمها. (نعرف كيف ستتطور هذه الفكرة عند هيغل الذي سيطلقها على سير التاريخ بأكمله)[16].

نؤكد على هذه النقطة الأساسية، وهي أن المضمون القومي في هذه النظرية والمضمون الانساني لا ينفصل أحدهما عن الآخر، أي أن خاصية الثقافة في وقت من الأوقات هي أنها تعبر بكيفية أوسع وأعمق وأمتن عن الانسان بين الثقافات الأخرى وبذلك تصبح عالمية. إن الخاصية القومية في ثقافة الألمان في بداية القرن 19 تكمن في عمقها بالنسبة للثقافة الفرنسية أو الانكليزية، لا في أنها من الألمان وللألمان وحدهم (هذه طبعاً دعوى الألمان). أما النتائج؟

ليس لدينا الوقت لتحليل مكاسب الثقافة الألمانية. اكتفي بمثال واحد في ميدان المسرح، وآخذه في فترة سابقة بقليل لاذكاء الوعي القومي الألماني. إن المسرح الألماني عموماً سيدخل عنصر التاريخ كأداة درامية. لم يكن المسرح الفرنسي يعرف التاريخ. كان يتخذ مواضيع تاريخية لكن نفسانية الأشخاص لم تكن تصطبغ بالتاريخ بل كانت الدوافع،

(16) نرى هنا الفرق بين اتجاه الفلسفة (الايديولوجيا) الألمانية واتجاه ماركس. يرى ماركس أن تعميم ثقافة عهد الأنوار ستكون على يد طبقة كونية وهي البروليتاريا في حين أن الفلاسفة، ابتداء من فخته، يرون التعميم عن طريق ثقافة قومية أي على يد مثقفين قوميين. ونلاحظ أن مثقف العالم الثالث سيعطي من جديد الدور الأول للمثقف لكن على أساس ثقافة كونية كما أوضحتها الماركسية لا على أساس قومية ضيقة وفية للماضي.

والمقال يدافع عن هذه الفكرة بالذات، وستوضح في المقال حول «الماركسية ومثقف العالم الثالث».

التي تبني عليها المأساة، هي الدوافع العامة التقليدية من طموح، وحب وخسة وحسد. وهذه لا تختلف عند الروماني القديم أو العثماني المعاصر. في الدراما سيدخل الألمان التاريخ كعنصر درامي وإنساني. لنأخذ «أغمون» لجوته التي ألفت سنة 1787، وهي مأساة قائد نبيل يثور ضد الحكم الاسباني المتعسف في الولايات المتحدة الهولاندية في القرن 17. بيد أن الدافع الدرامي هنا ليس الحب (مع أن هناك قصة حب) ولا الطموح (مع أن أغمون قائد عسكري يحب الشهرة) ولا تنطع الشباب (مع انه يظهر بعض التهور)، هذه دوافع انسانية عامة، لا يخصصها زمان ولا مكان، بل الدافع الأساسي في مأساته هو التناقض الناجم عن الوضع التاريخي لأنه يقود حركة شعبية وهو نبيل، بحيث يربطه بالطبقات الشعبية وعلى رأسها الطبقة الوسطى هدف التحرر القومي، وتربطه بالقواد الاسبان الذين يحاربونه صفة النبل، لأنه واياهم ينتمون إلى نفس الطبقة، أي أن مأساته الشخصية ستنبعث عن انه مقسم بين ولاءين: الولاء القديم المرتكز على الخدمة والوفاء لصاحب السلطة، والولاء الجديد للمجموعة القومية. هذا الانقسام النفساني هو الذي يجعله يتردد، يرتكب اخطاء، يسقط بين يدي أعدائه، يحاكم ويشنق. وأقصى المأساة ليس في موته بل في كون الشعب لا يمكن أن يتخذه كبطل أو كرمز للنضال لأنه نبيل أصلاً ويبقى نبيلاً...

هذا النوع من التركيب الدرامي الذي يلعب فيه التاريخ دوراً محركاً أولياً لم يكن يوجد عند كتاب التراجيدياً الكلاسية ولا حتى عند مبتدعي الدراما الاجتماعي في القرن 18، مثل ديدرو.

لذلك حينما ستندلع الثورة الفرنسية سيعيش بعض أفرادها هذا الموقف (لنتذكر النبيل الثوري لافاييت) ولم يكن يوجد داخل الثقافة الفرنسية نمط للتعبير عنه، في حين أن هذا النمط كان موجوداً عند الألمان الذين لم يعيشوا بعد أية ثورة عصرية.

ستبقى هذه الظاهرة من خصائص المسرح الألماني، الذي لا تبرز أصالته في كون الموضوع ألمانياً ولا في كون اللغة ألمانية، بل في ابداع نمط من التشخيص يمكن بل يتحتم على الغير أن يقتبسه للتعبير عن نفسه. وهذا التركيب الدرامي يتحتم اليوم على كثير منا اقتباسه لأنه ما زال يمثل جانباً من واقع أكثرية سكان العالم في حين أن تركيب مسرح القرن 17 أو 18 لا يجد فينا أي صدى عميق.

لو كان عندي الوقت، لأظهرت كيف أن الروس في أواسط القرن 19 اقتبسوا هذه النظرية بعينها وطبقوها على أنفسهم قائلين: الآن أدت الثقافة الألمانية جميع مهماتها وجاء

دور الجنس السلافي ليعمق ويوسع نطاق الثقافة[17]. وفعلاً فعلوا ذلك في القصة والموسيقى والرقص، حيث أدخلوا عنصراً جديداً وتركيباً جديداً وهذا العنصر هو الفلاح. لم يكن الفلاح موجوداً في ثقافة القرن 18 ولا ثقافة القرن 19. إنما كانت الضيعة، وحياة الفلاح يرى إليهما من وراء نظارة الرومنسية، أي كحياة الطيبوية والسعادة الأولية. فأدخل الروس الريف كما هو بألوانه الحقيقية وتعاسته، وفوق ذلك ابتدعوا صورة فنية جديدة، كمادة درامية في المسرح والقصة وحتى في الموسيقى، وهذه الصورة ما يمكن التعبير عنها بالزمان المتثاقل[18].

كان للزمان في الثقافة السابقة سرعة معينة وهي سرعة الساعة الآلية والدورة الشمسية، والكل يعلم أن هذا الزمان فيه أوقات مفعمة بالأحداث والأفكار وفيه أوقات فارغة. فالزمان الفارغ يعبر عنه بالمذاكرة التافهة وهذا ما نجده في القصص الانكليزية. لكن ماذا يحصل إذا كان في مجموعة انسانية معينة من يعيش هذه الأوقات الفارغة وهو يعلم أن هذا الوقت بالذات مفعم بجليل الأعمال في مجموعات انسانية أخرى؟ ماذا تكون نفسانيته؟ ماذا تكون إحساساته؟ هذا ما عبر عنه كبار المؤلفين الروس، وبذلك لم يعبروا عن ظاهرة قومية بل اكتشفوا ميادين جديدة للتعبير إذ مع مر الزمان سيكثر عدد هؤلاء الذين يرون في الأوقات الفارغة زمناً متثاقلاً وهم اليوم ابناء ثلاثة أرباع هذه الدنيا...

ماذا نستنتج من كل هذه الأمثلة بالنسبة لنا؟

إننا بدون نزاع نجد أنفسنا في موقف يشبه كثيراً المواقف التي حاولت ابرازها من وراء المثال الألماني والمثال الروسي؟

يمكن أن يقول قائل: هذه أمثلة عالية جداً. وأنا طبعاً لا أريد أن تكون ثقافتنا حالاً في المستوى الذي ذكرت. لكني مع ذلك أعارض بشدة فكرة رائجة عندنا وهي أنه يجب علينا أن نقنع في الميدان الثقافي بما يناسب مستوى تطورنا الاقتصادي والفكري. إن

(17) فكرة الناقد الشهير بيلينسكي، المتأثر بالفلسفة الهيجلية والذي سيؤثر كثيراً في تكوين دوستويفسكي.

(18) الزمان المتثاقل.. توجد عبارة عنه عند تورغنيف، وعند تولستوي، ويصل إلى ذروته عند تشيخوف، وهو العبارة الفنية عن الوعي بالتأخر.. إن الزمان العادي هو زمان الغير، زمان المجتمع المتقدم. وبذلك يجعلك تشعر بزمانك أنت، متثاقلاً، مع انه زمان وحيد عندما يقاس بالساعة. ويمكن الآن وحتى في بعض المجتمعات الأوروبية لمس الوعي بالتخلف بإقبال الشباب والمثقفين على مسرحيات تشيخوف.

الدعوة إلى عدم الطموح ناتجة عن تخلفنا الفكري. إن أصبنا أو أخطأنا، إن نجحنا أو أخفقنا، يجب علينا أن نرفع المقاييس مهما كانت النتائج. هذا لا يمنع قبول كل ما ينتج والتصفيق له، حتى التافه، حتى الابتدائي والتدريبي منه، لأن في الكثرة تكمن إمكانية النبوغ. لكن من الضروري اقصاء منطق «على قدر حالنا...» تبعاً لذلك إني أعارض تماماً أن يمزج الفلكلور بالثقافة. إذا كان السواح يتمتعون بالفلكلور، وإذا أراد سواح الداخل، وكثيراً ما فعلوا، أن يفاخروا به فلهم ذلك. أما أن يقدم لك ذلك على لب ثقافتنا القومية، فإني أرى فيه احتقاراً لماضينا ولحاضرنا..

نتيجة لهذا تصبح العزلة الثقافية لا مبرر لها. كثيراً ما نسمع القول: ماذا ينفعنا الاطلاع على طرق الفن الجديد أو التعابير المبتدعة ما دامت سوقنا لا تتقبلها، والقراء لا يفهمونها. هذا منطق خاطىء، لأن الحكم على انتاجنا، في آخر المطاف، سيكون حكم الخارج، لا حكم بعضنا في بعض.

إن خلق ثقافة منا وإلينا وحدنا، هو في الواقع خلق فلكلور جديد، لا أقل ولا أكثر.

إن موقفنا اليوم يتلخص في رفض تراثين: تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر[19] التي تدعي العالمية والالمامية وتعرض نفسها علينا إلى حد الالزام والضغط ولا تفتح لنا باباً سوى باب التقليد أو الاعتراف بالقصور، وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيراً لنا في عهودنا السابقة لكنه لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا.

نحن مطالبون بنهج طريق ثالث غير طريق تقليد الثقافة الغربية الحديثة لأننا نحس أنها غير محتاجة إلينا (ماذا ينقص الأدب الفرنسي لو ضاعت الكتب التي ألفها بالفرنسية كل العرب وكل المسلمين)، وغير طريق تقليد الثقافة العربية القديمة لأنها أولاً غير محصورة في قومية واحدة وثانياً لأنها بدورها غير محتاجة إلى انتاجنا (لنحذف جميع كتب العقاد وطه حسين وهيكل، وكل القصائد التي ألفت منذ عهد البارودي، ماذا ينقص ذلك من قيمة الشعر العباسي، من تاريخ الطبري أو من مقامات الهمذاني). حقاً إن الأدب العربي القديم غير محتاج إلينا حتى لاحيائه، لأنه يطبع من المخطوطات في أوروبا وأميركا قدر ما يطبع في الدول العربية كلها.

(19) التمييز هنا ضروري بين الثقافة الليبرالية القابلة للتعميم والثقافة الخاصة بالبورجوازية الغربية، والضغط في الواقع يأتي من هذه الأخيرة. هذه النقطة موضحة في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

لا بد إذن من إبداع اتجاه ثالث، مبني على التجربة والمخاطرة. لكن يجب ألا ينحصر هذا الاتجاه في البحث عن خاصيات قوميتنا والتعبير عنها لأن ذلك انزواء وفلكلورية. الخاصية ليس معناها حتماً الرفض والمغايرة. قد تكون أيضاً، كما رأينا، في القبول والاتمام. ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها، محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها، مظهرين أن هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماماً، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إن نجحنا في تشكيلها، ستكسب مدلولاً عاماً. وهذه التجربة يجب أن تتبلور في شخصية جديدة، في موقف جديد، في إحساس جديد وفي تعبير جديد.

لكن دون هذه الغاية شروط:

أ ـ معرفة معطيات الثقافة الحديثة. لا يخلق الجهل أو التجاهل ثقافة. خذوا مثلاً اختفاء البطل الايجابي من القصة، أو التشخيص من الرسم، أو الانسجام من التلحين، هذه طبعاً تقنيات تعبيرية لكن لها أصول وأسباب في المجتمع الأوروبي، حيث اضمحل دور الفرد في المجتمع، واختفت الطبيعة من المحيط الانساني وانعدم الانسجام والتناسب في دوي الصناعة الحديثة[20]. فلا يمكن إذن لفنانينا وقصاصينا أن يأخذوها كتقنيات لا غير ويقلدوها بوصفها معطيات إنسانية دائمة. يجب عليهم أن يبحثوا في أعمالهم عن مضامين تنسجم مع هذه الشكليات، وإلا كانت أعمالهم غير معبرة.

ب ـ معرفة تجربتنا التاريخية في كل مظاهرها، لأنها هي الهيكل الأساسي الذي يشد الواقع، والا تفتت هذا الأخير إلى تلويحات عابرة كالتي تتابع على مقلة الصبي. يترتب الظاهر على طبقات هي آثار التطور التاريخي في المناظر وفي النفوس وفي العقول. والتنقيب عليها يتطلب علماً ووعياً ومثابرة. لا يحق للقصاص أن يقول: ماذا يعنيني ابن رشد؟ ولا يحق للفنان أن يقول: أية فائدة في التاريخ؟ حقيقتنا ليست في الظاهر بل في ما يثبت الظاهر[21].

ت ـ اذكاء الوعي. كثر الكلام عن ثقافة اللاوعي، ومنبعه الجهل أو الانخداع، لأن هناك

(20) لا نقول ان هذه اسباب حتمية بل نقول إنها ظروف مواكبة وملازمة لتطور التقنيات الفنية.

(21) كل منا يعلم أن القصاصين الكبار كانوا وما يزالون أصحاب ثقافة واسعة جداً وغير مقتصرة على العلوم الانسانية بل لهم علم أيضاً بالعلوم الطبيعية. وهذا حال توماس مان وسيويزيل وبروخ وغيرهم.

فرقاً بين اللاوعي المصطنع (هذا ما يفعله كبار الفنانين اليوم) واللاوعي الطبيعي، الذي يتحلى به البعض عندنا، وهذا الأخير لا ينتج إلا الفلكلور.

إذا اجتمعت هذه الشروط من وعي ومعرفة الثقافة المعاصرة معرفة دقيقة واطلاع على معطيات تجربتنا التاريخية، ظهر أن الكثير من المسائل التي تبدو متنافرة هي في الواقع متكاملة بل متلازمة.

كالتناقض، عند البعض، بين التراث العربي الاسلامي والثقافة الغربية.

أو بين اللغة العربية واللغات الأجنبية.

أو بين المواضيع القومية والمواضيع العالمية.

هذه النقط الثلاث لا يجب الفصل بينها، بل الوصل.

قال الجاحظ إن المرء لا يحسن الكتابة في لغتين وهذا صحيح. لكن كان عليه أن يزيد: لا يمكن للمرء أن يحسن التأليف في لغة دون الالمام بلغة أخرى لأنه بدون هذا الشرط لا تتأتى معرفة إمكانيات اللغة الأصلية. والدليل على ذلك أن كبار كتاب اللغة العربية كابن المقفع والهمذاني والتوحيدي والغزالي كانوا يحسنون الفارسية، وكان أبو اسحاق الصابي يحسن اليونانية.

أما ما يتعلق بالمواضيع أو بالتراث الثقافي، فعلينا أن نفتح أعيننا لنرى أن المحيط الذي نعيش فيه خليط من ثقافتين، من تراثين. لا بد إذاً من مزج المواضيع. وإلا تجاهلنا ظاهرة من ظواهر حياتنا والتجاهل مرة ثانية لا يخلق ثقافة.

هذه الشروط تمهد السبيل للتعبير عما يخصنا في تجربتنا التاريخية وفي نفس الوقت يعمق مفهوم الانسان.

لأن كل ثقافة، في آخر المطاف، هدفها الاسهام في رفع مستوى الانسان.

يكثر اليوم الكلام عن الثقافة اللاانسانية، إما ثقافة ما فوق الانسان تعبر عن حقائق دائمة متعالية، وإما ثقافة ما تحت الانسان فتختلط مع الطبيعة والغرائز[22]. كل ثقافة في نظري تهدف إلى غير الانسان فهي ليست بثقافة، للثقافة مفهوم وهو تعميق مقدرات

(22) لا يجب مزج هذه النقطة بالثورة على واقعية سطحية - كل تعميق في التجربة الانسانية ينتهي بفرض ذاته على الجميع لكن الاتجاهات الحالية تنتهي بافقار الانسان وجعله مخلوقاً رهيفاً جداً.

الانسان. لذلك عدم القناعة بالثقافة الغربية المتغلبة اليوم ليس من قبيل الحقد والاعتزاز وإنما هو ضرورة انسانية. من الدوافع الاخلاقية أن توسع كل مجموعة انسانية نطاق المضمون الثقافي، وبذلك تكون قد عبرت عن نفسها.

إذا حرصنا على جميع هذه المتطلبات ولم نفرط في أية منها، نكون بذلك قد تهيأنا لخلق ثقافة جديرة بنا وبماضينا، ويكون هذا الوفاء بلورة لقوميتنا.

الفصل الرابع

دراسة الثقافة

ملاحظات منهجية على مؤلفات فون غرونباوم

— 1 —

قد يتساءل الكثيرون هل من مصلحة المسلمين أن يتخذوا من نقد أعمال المستشرقين منطلقاً للتفكير في شؤونهم.

الواقع أن النتائج السلبية لهذا النقد كثيرة. إن مجهودات ذهنية جبارة تذهب سدى لأن النقد في غالب الأحيان لا يتعدى المستوى الايديولوجي السطحي. والاستشراق ليس تطبيق العلم الغربي على مجتمعات الشرق بل نلاحظ فيه ضيقاً في الأفق يرجع إلى أسباب شتى: منها تكوين المستشرقين أنفسهم، وانتماؤهم الاجتماعي، والأهداف المحددة لتخصصهم، كما أنهم يمثلون قسماً من البيروقراطية الغربية. وهذه الوضعية تحد من قدرتهم على إبداع طرائق منهجية جديدة في مجالهم الخاص. فالمسلمون عندما يتصدون لانتقاد أعمالهم لا يتجهون إلى تعرية أصولها المنهجية لقبولها بشروط أو رفضها أو تحويرها، وإنما يكتفون بانتقاء تحليلات وأحكام وأوصاف على حرفيتها ويربطونها مباشرة بالنزاع السياسي القائم اليوم أو بالصراع الديني الذي دام قروناً، وبذلك يستوعبون من غير وعي منهم المسلمات المعرفية التي تنبني عليها بحوث المستشرقين، مما يزيد هؤلاء اعتزازاً وغروراً. يجب أن نخرج من هذه الحلقة المفرغة التي جذبتنا منذ عهد جمال الدين الأفغاني ونعترف أن المستشرقين لا يمثلون تماماً لا الكنيسة ولا الجامعة الحديثة كما أن من حذا حذو جمال الدين لا يتبع خطوات العالم الفقيه ولا يتكلم بمنطق النخبة المفكرة العصرية في البلاد الاسلامية.

لكن هناك وجه آخر للمسألة لا بد من اعتباره، ونرى حينئذ أن نقد الاستشراق إذا استوفى بعض الشروط يمهد الطريق لاستحداث نوع جديد من المناظرة والجدال يوصلنا إلى

حقيقة قابلة للتعميم في ميدان الاسلاميات. لا حاجة لنا هنا لنقاش حول إمكانية أو عدم إمكانية الحصول على حقيقة من هذا النوع، ونكتفي بالتنبيه إلى وضع جديد بدأ يبزغ منذ سنوات. إلى جانب الاستشراق الغربي المتصل مباشرة أو بواسطة مع الامبريالية، ظهر استشراق أوروبي شرقي، آسيوي، وفي أميركا اللاتينية. وأعمال هذه المدارس تتحسن سنة بعد سنة. بل أكثر من ذلك بدأت نظريات المسلمين تتميز وتختلف فيما بينها. فتحقيب التاريخ الاسلامي عند الايرانيين ومسلمي آسيا ليس هو تحقيب العرب، وأحكام الأتراك على الاسلام العربي لا تتفق مع أحكام العرب حول الخلافة العثمانية[1]. بل بين العرب أنفسهم بدأنا نرى اختلافاً في التصور والحكم على حدث واحد أو شخصية واحدة. في هذه الأحوال، إما أن نتوصل إلى الاتفاق حول شروط المناظرة وإما نأخذ طريق تعدد الآراء اللامتناهي. وحينذاك سيرفع كل منا حواجز حول حقله الخاص ليستقل باستغلاله معتبراً انه يملك وحده النظر اللازم والحدس الضروري لذلك. وماذا يكون مستقبل البحث، والبحث لا يتقدم إلا بوازع المناظرة والنقاش؟

— 2 —

في هذا الاطار العام، لماذا اخترنا غوستاف فون غرونباوم؟ لأن منهجيته تتوحد فيها كل الاتجاهات التي يتشاطرها اليوم علم الاستشراق، فيكون نقدها بمثابة نقد لكثير من تلك المدارس.

بدأ فون غرونباوم دراساته الشرقية في فيينا حيث ورث تقاليد المدرسة الألمانية التي برعت في تحقيق النصوص وكتابة التاريخ، واستفاد من موقع العاصمة النمساوية في قلب أوروبا وملتقى الثقافات فانتفع بما حققه الفرنسيون والانكليز والايطاليون والروس في هذه الميادين. هاجر بعد ذلك إلى أميركا والتحق بجامعة شيكاغو المشهورة في حقل العلوم الاجتماعية: منهجية علوم الاجتماع، الاجتماعيات العامة، اجتماعيات الثقافة (التراث) اجتماعيات الديانة. ونلاحظ أن هذه الأبحاث هي التي برع فيها بالضبط الألمان أيام الأمبراطورية الغليومية، والصلة بين جامعة شيكاغو والاجتماع الألماني صلة وثيقة قديمة. في هذا الجو، الذي لم يكن غريباً عنه تماماً، تحول فون غرونباوم من دارس محقق لجماليات الشعر العربي إلى باحث في انثروبولوجية الاسلام أي باحث في نظرة الاسلام إلى

(1) لا بد من التنبيه على أن الثقافة الاسلامية ليست ملكاً للعرب وحدهم. وآن الوقت للعرب أن ينفتحوا على الغير ـ والتوقع أيضاً من آثار ضعف الوعي التاريخي.

الانسان، والثقافة المترتبة عن تلك النظرة. وفي مرحلة ثالثة طلب منه، كما يقع ذلك عامة في أميركا، تطبيق أفكاره العامة على الحاضر، فعين على رأس مركز لدراسة الشرق الأوسط في لوس انجلس. ومع أنه وجد نفسه هناك محاطاً بمتخصصين في العلوم السياسية الذين يهتمون أول ما يهتمون بالحاضر ويعتمدون على الاستجوابات أكثر مما يلجأون إلى تحليل النصوص القديمة، فإنه حاول أن يمزج هذه الاتجاهات بمنهجيته القديمة.

إذن دراسة لغوية وجمالية للشعر القديم (ترجمة قسم من اعجاز القرآن للباقلاني) ثم دراسات تراثية حول الاسلام في أوج تطوره (اسلام القرون الوسطى، بحث في توجيه الثقافة؛ الاسلام، ابحاث في طبيعة وتطورات تراث ثقافي. الاسلام الحديث، البحث عن هوية ثقافية)، ثم ابحاث متفرقة حول تفاعل الثقافات، تفاعل تلك الثقافات أو عمليات التغريب والتحديث في البلاد الاسلامية أو العربية. في كل هذه الابحاث يظهر بكل وضوح تكوينه الكامل: ثقافة شخصية كلاسيكية يونانية (الاغريق) لاتينية (افرنجة) بيزنطية (رومية) اطلاع على أهم لغات الشرق الاسلامي من عربية وفارسية وتركية، المام بمناهج مختلفة، لغوية، تراثية، سياسية، زد على ذلك مزايا النظام الجامعي الاميركي حيث تتجاور مراكز البحث المختلفة، فينتفع كل واحد بتقدم أعمال الآخر، وفعلاً انتفع فون غرونباوم بنتائج البحث حول الدول السلافية على الخصوص.

لكل هذه الأسباب لا أريد أن انتقي بعض العبارات المتغالية أو النابية واعتبار ظواهر التحامل حجة كافية للتنقيص من أقواله والاستغناء عن الرد عليه. أريد أن يكون الكلام مع الكلام حتى ننتفع بكل ما يمكن الانتفاع به، وإني لأفضل بكثير صراحة مستشرق مثل فون غرونباوم الذي يصرح بكل ما يختلج في فكره على تملق ومداراة مستشرقين آخرين نعرف في الواقع أنهم لا يؤمنون تماماً بما يقولون.

— 3 —

ما هي قواعد فون غرونباوم المنهجية؟

يعبر الكاتب بكل وضوح عن بعض هذه القواعد خاصة في أبحاثه الأخيرة، لكن المفاهيم الأساسية التي يجب الانطلاق منها يعتبرها من البديهيات العلمية مع أنها ليست كذلك إلا في نطاق اتجاه فلسفي معين[2].

(2) سنعتمد في هذه الدراسة على الكتب التالية للمؤلف:
الاسلام ـ مقالات حول طبيعة ونمو تراث ثقافي، لندن، 1951.

يجب علينا أن نسجل قبل كل شيء أن دراساته للشعر العربي أثرت في منهجيته العامة. من أول وهلة عارض فون غرونباوم اتجاهين كانا منتشرين في الأوساط الجرمانية: يدعي الأول أن الشعر العربي هو مادة للاستلذاذ المباشر، والثاني أن هذا الشعر معين للأخبار التاريخية فقط ويفقد الصفة الشاعرية لغير العرب، يرى فون غرونباوم أن الشعر العربي ليس واضحاً كل الوضوح لأي قارىء مهما كانت جنسيته ولا منغلقاً تمام الانغلاق لا يفهمه ويطرب له إلا العرب وحدهم. فالشعر العربي تجسيد لمفهوم خاص للمجال لا يتضح إلا إذا اكتشفت علاقاته بالفكرة الأساسية، بالتطلع الأصلي للاسلام كتراث متكامل ومنظم.

نعلم من تاريخ المناهج الاجتماعية أن هـذا الاتجاه ينحـدر من أعمال دالتـاي وتلامذته الذين ارجعوا كل ثقافة إلى نظرة خاصة إلى الكون والانسان في ذلك الكون. ونعلم أيضاً أن هذه البحوث في الثقافة، الكثيرة في ألمانيا منذ أعمال هردير وهيجل، كانت ترتكز بالضبط على الفن كمادة أولية. فلا يستبعد أن يهيء الشعر العربي بتطوره الخاص، بزمنيته الخاصة، عقلية فون غرونباوم لتبني المنهجية التراثية.

هذه المنهجية تترتب حول مفهوم أساسي واحد: الثقافة أو **التراث**، ومفهـومين أدويين يعطيان للمفهوم الأول مضمونه الكامل: **النظمية، والتطابق**، ثم تنتج عن الكل الرمزية **والاسقاط** كما سنرى ذلك فيما بعد، هذه المفاهيم يأخذها فون غرونباوم عن التراثيين وبالخصوص عن كروبر بدون أن ينافشها ـ ولا يتسع لنا المجال لنناقشها بكل تدقيق، ولنكتف بالقول أن الثقافة كما يراها الانثروبولوجيون الاميركيون قد فقدت مظاهر كثيرة كانت ملتصقة بها منذ أن ظهرت فلسفة التاريخ وفلسفة الثقافة عند الألمان، مثل تجسيدها للفكرة المطلقة واكتنافها لقوة دافعة. فالمراد هنا لا يتعدى تحديد ميدان من بين ميادين العمل الانساني ليكون مجـال بحث علمي مستقل ـ الثقـافة لهـا اذن مضمون ابستمولوجي (معرفي) أكثر مما هو فلسفي، على الأقل في تصريحات انصار هذه المدرسة ـ لكل من العلوم، مثل التاريخ أو فلسفة التاريخ أو الاجتماع أو الاقتصاد، مادة أولية، مجال خاص ومنهجية خاصة ـ ومن الواجب تحديد وتمييز مادة للانثربولوجية الثقافية. وكل مشكلات العلم الجديد تتلخص في محاولة تمييز الثقافة أو التراث عن الدولة (وهي مادة

= اسلام القرن الوسيط: دراسة في توجيه الثقافة، شيكاغو 1947.
الاسلام المعاصر: البحث عن هوية ثقافية، لوس انجلس 1964
إسلام: تجربة التقديس ومفهوم الانسان، لوس انجلس 1965.
ينابيع الحضارة الاسلامية، ضمن تاريخ الاسلام المطبوع في كامبريدج.

التاريخ)، عن الحضارة (وهي قاعدة فلسفة التاريخ) عن المجتمع (وهو مادة علم الاجتماع)، عن الايديولوجية (وهي مادة الاجتماعيات المعرفة)، عن السلوك (وهو مادة التحليل النفساني). والنقاش الدائر بين أنصار وأعداء المدرسة الانثربولوجية التراثية هو حول الثقافة كمادة تصلح أن تكون منطلقاً لعلم مستقل. نلاحظ أن فون غرونباوم لا يتدخل في النقاش ويجعل هذه التساؤلات بين قوسين. لكن نتائج بحوثه تتضمن المشكلات ذاتها ولا تقلل من حدتها في شيء.

كل تراث إنساني، في نظر كروبر ومدرسته يتميز باتجاه خاص يعبر عن اختيار أولي فيما يخص علاقات الانسان بالله وبالكون وبنفسه. وهذا الاختيار يكون المحور المنظم لكل مظاهر التراث المدروس في كل أشكاله - كيفما سمينا هذا الاتجاه (والعبارات تختلف بين مقصد ومبدأ وتطلع واختيار وقانون ومعيار وعين، وسنقتصر نحن فيما يلي على كلمة مقصد) هو في الواقع وسيلة انتقاء، قبول ورد إزاء المؤثرات الخارجية، أكانت من الطبيعة أو من تراث آخر[3]. فالمقصد يتجلى في التاريخ على الخصوص عند التفاعل مع ثقافات أخرى، عندما تقبل مادة وترفض أخرى، تقبل فكرة وترفض أخرى، يقبل نظام ويرفض آخر، تقبل كلمة وترفض أخرى. الرفض والقبول، عند التدقيق، يخضعان لاتجاه واحد يكون على نسق واحد. وعندما يبحث الدارس عن مثل هذا المقصد لتراث معين ويتتبع عمليات الاقصاء وعمليات الابقاء يتوصل إلى رسم ما يسمى بمصفوفة نابعة عن مقصد واحد.

ونلاحظ أنه، حسب آراء هذه المدرسة، لا يتضح المقصد لأصحاب التراث أنفسهم في التاريخ إلا بعد اختيارات متوالية تكون في أول أمرها غير واعية. والمدة الفاصلة بين الاختيار اللاواعي والتعبير عن المقصد بكل وضوح المتمثل في الرأي المستقيم (أي السنة) هي التي تكون النمط الأصلي للثقافة المدروسة ويكون المقصد أول الأمر إمكانيات الذهن البشري وتتجسد في تراث وسنّة في آخر الأمر، تراث أي مجموعة من القيم والمعايير منظمة حول مقصد واحد.

النظمية. التراث يكون نظاماً كاملاً مغلقاً. والمقصد، مبدأ الانتقاء، يسير كل مظاهر الحياة، الفكرية، الدينية، الاجتماعية، الاقتصادية، العملية، الفنية، الأدبية، حيث تتجه جميعها وجهة واحدة. ترتيب العناصر فيها ترتيب واحد. المشكلات فيها متناظرة والفصل فيها يخضع لقانون واحد. . لا توجد فيها ظواهر متنافرة منثورة بدون مبرر.

(3) اشتهر هذا التحليل في كتابات روث بنيديكت: «انماط الثقافة» 1934، الفصلان الثاني والثالث. ثم عمل على نشره في فرنسا ليفي - ستروس. انظر: «الانثروبولوجية البنيوية» 1958.

قد يقال: ما العمل إذا لم ينجح الباحثون في العثور على المقصد المنشود؟ يجيب التراثيون إما أن لا تكون الثقافة المدروسة ثقافة بالمعنى الكامل واما أن تكون خليطاً لم يكتمل بعد، أو قضي فيه على التجربة قبل أن تبلغ أوجها وإما أن يكون المقصد خفياً ودقيقاً إلى حد يعسر التوصل إليه بدون مثابرة، لكنهم لا يقبلون فرضية تناثر الظاهرات الثقافية. وهذا النظام، ما هو بالتدقيق؟ إن العلوم الاجتماعية اليوم، اللغوية، الاقتصادية الاجتماعية، تستعمل مضامين متقاربة ويجب التمييز بين المفاهيم المختلفة التالية: نمط، بنية، نظام، مجموع، وحدة، دورة... كلها تؤدي معنى الارتباط على نسق واحد باعتبار نقطة ارتكاز ـ عندما ندقق النظر في نتائج بحوث فون غرونباوم، نرى أنه يستعمل نظمة في معنى الوحدة الكلية أي أن معنى واحداً ينكشف في قلب كل الظاهرات من أحط الماديات إلى أرقى الروحانيات.

التطابق. إذا قبلنا أن المقصد الأساسي يوجه انتخاب العوامل الايجابية في كل ميادين العمل الانساني، فمن الواضح أن تلك الميادين ستكون في آخر الأمر، كأنها تعكس بعضها البعض وكأنها رموز متطابقة لمعنى واحد. فالعلاقة بين المظاهر جميعها ليست علاقة تناسب فحسب، بل علاقة تطابق وتناظر، ومن هنا يأتي **الاسقاط**، أي أن مظاهر الحياة، الفوقية والتحتية، تندمج آخر التحليل في مجال واحد وهو مجال القصد والتطلع الأوليين. إذا أخذنا مفاهيم علم الكلام مثلاً وكيفية ترابطها ونسق تولد بعضها من البعض الآخر، ثم حللنا تنظيم الدولة، أو سلوك الأفراد أو أنواع العبادة أو ملامح أبطال التشخيص الأدبي، نجد في كل هذه الميادين نفس الترابط ونفس النسق. فمقصد الثقافة المدروسة يتجسد كلامياً في التعبير الأدبي وزمنياً في السياسة ومكانياً في تخطيط المدن، وأزلياً في العقيدة.

وهكذا نرى أن ظاهرة الاسقاط ناتجة عن التطابق وهذا عن النظمية والكل عن تحديد الثقافة بأنها نظام قيمي مغلق. هذه المفاهيم تؤلف هي ذاتها نظمة تقبل كلياً أو ترفض كلياً[4]. وسنرى فيما بعد كيف يجب، في نظرنا، تحوير محتواها وكيفية استعمالها لكي تعود تشجع على البحث الفعلي، ولا تعوقه.

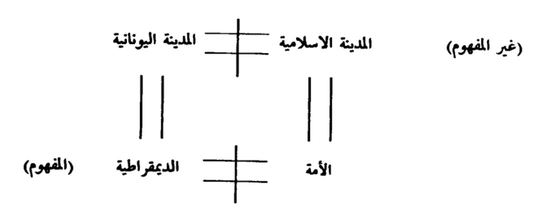
(4) يقول فون غرونباوم: «كل ظاهرة اختارها الاسلام إلا وتشير إلى ظاهرة رفضها» تجربة التقديس، ص 6. ونجد في كتاب «ألف ليلة وليلة» في صفة مصغرة عصارة الحضارة الاسلامية الانتقائية التوافقية، التي تبرهن على حيويتها بصبغ كل شيء تستورده بطلاء خاص لا يخطىء (اسلام العهد الوسيط، ص 319)

— 4 —

ـ يطبق فون غرونباوم الطريقة السالفة على الاسلام انطلاقاً من أن الاسلام يكون ثقافة، ونلفت النظر أن هذه المعادلة بالذات هي أصل كل الاشكالات لأننا نعرف موضع البحث وهو الاسلام بمفهوم غامض وعلينا أن نتوقع أن غموض المفهوم سوف يرافق البحث في كل مراحله.

لقد قلنا سابقاً أن مقصد الاسلام يجب أن يستنبط من التاريخ ذاته بعد محاولات قد تنجح من أول وهلة وقد تخفق فنعيد الكرة إلى أن يتضح في ذهننا مبدأ واحد يترتب حوله ما لدينا من معلومات. لكن كيف يفعل فون غرونباوم عملياً.

يلجأ إلى طريقة المقارنة الرباعية أي انه يعتمد على مقابلة الموافقة بين عناصر التراث الاسلامي، وعلى مقابلة المفارقة بين عناصر متماثلة مأخوذة من التراث الاسلامي ومن غيره في ثقافات مختلفة. فتكون المقابلة ذات أربعة عناصر. ونعطي كمثال دراسته حول المدينة الاسلامية. ما هو روح المدينة الاسلامية؟ إلى ماذا يرمز تخطيط المدينة الطوبوغرافي ونظامها الاداري وجوها الثقافي والاجتماعي؟ لبلورة هذه الروح يجري البحث على أربعة دروب. وصف المدينة الاسلامية مقابل وصف المدينة القديمة (اليونانية). ثم ربط الأولى بمعنى الامة الاسلامية مقابل ربط الثانية بمفهوم الديمقراطية اليونانية، فنرى الموافقة من جهة والمفارقة من جهة أخرى[5].



(5) انظر الفصل: بنية المدينة الاسلامية. (الاسلام... ص 141-155) حيث يقول: «إن وحدة المدينة الاسلامية وظيفية، وليست مدنية...».

ونلاحظ أن هذه الطريقة تتلخص في ارجاع غير المفهوم إلى المفهوم إما بمطابقة كلية وإما بمعاكسة كلية. هي إذن طريقة ادراك، لا طريقة تعليل، إذ لو لم تكن الديمقراطية اليونانية مفهومة في ذهن فون غرونباوم لانتهت العملية كلها بلا نتيجة وكل كتابات المؤلف مبنية على هذا الأساس. . .

الموافقة. كل بحوث فون غرونباوم تخضع لخطة واحدة. يبتدىء بتلخيص مفهوم الرسالة المحمدية وبالخصوص علاقة الخالق بالمخلوق ثم يتبع ذلك بوصف السلوك التعبدي الذي استقر عليه الرأي العام بعد الخلافات الأولى وأخيراً يصف النظام السياسي الذي تركز بعد أن أخفقت محاولات متعددة ومتغايرة. ما هو منطق هذا التبويب؟

إن الكلمة القرآنية لا تكفي في حد ذاتها، فالمعنى لا يوضح إلا بالسلوك المقرر وهذا السلوك في العبادة يتضح بدوره في الحياة الجماعية أي في علاقة الفرد بالسلطة. سلوك العابد يشخص مباشرة الكلمة القرآنية وسلوك الأمير يشخصها عكسياً إذ يميز حتماً بأعماله ما هو لغير الله. في هذه المرحلة التحليلية يعتمد فون غرونباوم كلياً على التاريخ الوقائعي لرسم النمط الأصلي للاسلام ولو لم يفعل ذلك لانفتح باب التخمينات على مصراعيه إذ يمكن ربط مظاهر الحياة الاسلامية بأية كيفية شئنا ولتوصل كل منا إلى مقصد خاص يعتقد أنه هو المقصد الاسلامي الأساسي. لا بد إذن من ضبط إمكانيات التنميط كي نحافظ على الاسلام كوحدة.

ونلاحظ هنا فرقاً بين التراثية عندما تطبق على الثقافات «الأولية» التي لا تعرف الكتابة والثقافات ذات الكتب المقدسة. الأولى تنصاع وراء كل الامكانيات الشكلية لترتيب الأعمال الثقافية على نسق واحد في حين أن الثانية تخضع لنمط يفرضه عليها التاريخ المكتوب، وفي هذا احتياط ضد الذاتية من دون شك، لكن هل هو احتياط كاف؟ سؤال سنتعرض له فيما بعد.

تتلو، عند فون غرونباوم، مرحلة استقراء التاريخ، مرحلة تطبيق النمط المستقرأ على الميادين المختلفة من علم الكلام، إلى الفقهيات كما تتبلور في نظام الإمامة، إلى ترتيب المجتمع وحياة المدينة، إلى أنواع الشخصيات كالعالم والفقيه، والعابد والناسك والأديب، كما يستخلصها من قراءة الطبقات أو كتب الأخبار، إلى أشكال التعبير في الشعر والنثر الأدبي. . .، ويحاول الكاتب أن يبرهن على أن هذه الميادين كلها تخضع لمنطق واحد في إطار مطابقة كاملة للنمط الأصلي.

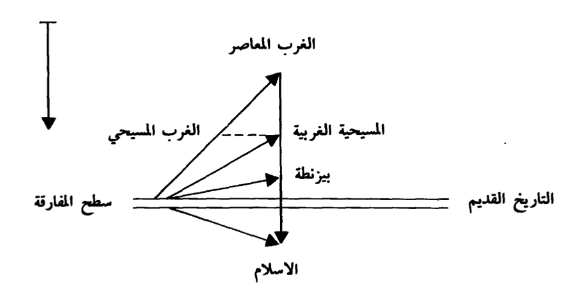
المفارقة. ونميز هنا أيضاً مرحلتين. ففي المرحلة الأولى يقابل فون غرونباوم بين ثلاث

ثقافات ازدهرت على مستوى واحد وهي بيزنطية (الروم) الغرب المسيحي (الافرنج) والاسلام. إن الفوارق بينها سطحية بمعنى أنها على مسطح واحد. في هذه المرحلة بالذات يؤكد كثيراً ويلح طويلاً على نقط التشابه والتقارب حتى أن القارىء يظن في بعض الأحيان، أن الكتاب يهدف إلى إغراق كل مميزات الاسلام، إلا أنه ينتبه بعد قليل أن الهدف الحقيقي هو التركيز على أهمية تلك الفوارق الدقيقة جداً لأنها هي التي تشير في آخر الأمر إلى الاختيار الأساسي الاسلامي في ميدان القيم(6).

في المرحلة الثانية (والتمييز بين المرحلتين هو في الواقع منطق لا ترتيبي) يوضح فون غرونباوم الفوارق العمودية انطلاقاً من منظور أساسي وهو منظور الغرب المعاصر.

والثقافات الأربع، أي الثلاثة المذكورة والثقافة القديمة اليونانية اللاتينية، يأخذها المؤلف كمقاييس، كما هي معروفة عند أصحاب التخصص، حيث الهدف من اللجوء إليها هو تحديد مميزات الاسلام، وتلعب دور التفهيمية إلى جانب المفاهيم التي حللناها من قبل.

نلخص الاعتبارات السابقة في الصورة التالية:



(6) لقد ركز المؤلف كثيراً في المقالات التي شارك بها في تاريخ كامبريدج للقرون الوسطى على التشابه بين تطورات بيزنطة والخلافة العباسية، فيما يتعلق بالسياسة العقارية، وانتشار التصوف، والتعبير الفني، بدون أن يكون هناك تأثير متبادل، وإنما الأمر يرجع إلى نمو وتفرع مفاهيم أصلية واحدة.

الصورة تبين عمق المنظور وابتعاد الاسلام عن الفهم بالنسبة للغرب المعاصر الذي منه تنطلق عملية الفهم والتحليل، ولهذا السبب نلاحظ أن مفهوم الغرب، وهو ركن الزاوية في عملية التقريب والادراك، غير واضح في أعمال فون غرونباوم، وربما تأتي الصعوبة في تحديده كتراث بالنسبة لفون غرونباوم من أنه يعتبره ما زال قائماً متجدداً فلا يكون مثل الثقافات الأخرى وحدة مقفلة. إلا أن الارتباك الملاحظ في تجديد مفهوم الغرب يؤثر على أحكام المؤلف كلياً ويجعلها تتضارب في بعض الأحيان خاصة في كتابه حول الاسلام الحديث.

تخطيط بياني للمقابلتين:

الخالق	المخلوق	المجتمع	التعبير	العلم؟
القرآن	التعبد	الفرق	الشعر	
الكلام	الشخصيات	الفقه	النثر	
التصوف	الأبطال	المدينة	التاريخ	

الاسلام = النمط الأصلي

	الغرب المعاصر	الغرب المسيحي	العالم القديم	بيزنطة	الإسلام
الخالق					+ +
المخلوق					− −
المجتمع					−
التعبير					٥
العلم					−

إن فون غرونباوم لا يهتم إلا بعمود واحد وهو الأخير، ولكن في الحقيقة لا تمتلىء مربعات العمود الأخير الا بامتلاء كل المربعات. لكن لنتركها نحن فارغة ونلخص فحسب أحكام المؤلف على الاسلام كما نستنتجها مما قرأنا من مؤلفاته. والنتائج تظهر طبعاً واضحة ومتماسكة عند العرض، ويمكن أن نتخيل أنها لم تخرج جاهزة وإنما تولدت تدريجياً بعد المحاولة والخطأ المتكررين في عدة مقابلات بين التاريخ والكلام، الشعر والسلوك الفردي، النثر الفني والفن المعماري، السياسة ونفسانية الأبطال.. الخ. ثم بعد المتابعة والتقريب والقلب والمعاكسة، توحدت التصورات الجزئية واتضح المقصد العام المتجسد في كل هذه المنشآت الذهنية، هكذا نتصور تطبيق المنهجية كما يعبر عنها فون غرونباوم. هل سلك فعلاً هذا الطريق الوعر، أم استنتج ما لديه من أفكار مسبقة؟ من الصعب الاجابة عن هذا السؤال. والمهم في الأخير هو الحكم على النتائج التي بين أيدينا.

— 5 —

لنتقدم خطوة أخرى في توضيح منهج فون غرونباوم بكشف النقاب عن بعض الاستنتاجات الحتمية التي لا يمكن التملص منها متى قبلنا أوليات المنهج.

1 ـ **الحد من الامكانيات**: عندما نقول أن مقصد الاسلام يحدد الاختيار والانتقاء على كل المستويات فإننا نقول في نفس الوقت أن مجال انبساط الاسلام محدود، وليس من المنطق أن ننتظر منه أن يحقق كل الاحتمالات في ميادين مختلفة.

كلما بحثنا عن أسباب اخفاق أو اختفاء بعض المحاولات في الفلسفة، في الأدب، في السياسة، دون تدقيق في المقصد الذي يفتح آفاقاً ويسد أخرى فإننا نتيه حتماً عن طريق الصواب ـ إن عملية تمييز ملامح النمط الأصلي للاسلام في ذاتها عملية وضع حدود للمجالات التي يتشكل فيها المقصد. قد توجد محاولات فردية أو تأثيرات خارجية أو استدراجات جماعية عابرة، في غير النطاق المحدود. لكنها تواجه آخر الأمر إما بالنسيان المتعمد وإما بالاعراض والاهمال، وإما بالانكار والتحريم، حسب درجة الخطر الذي تمثله بالنسبة لتحقيق المقصد الأساسي.

نرى هنا بوضوح كيف يؤثر هذا الاتجاه المبدئي على البحث الموضوعي في ميادين شتى مثل الاعراف البلدية، أو الانتاج الدرامي، أو الشعر الملحمي أو فلسفة الدولة، الخ[7]، وهي ميادين مستقلة نسبياً وذات مقاصد خاصة. إن فون غرونباوم لا يمنع مثل

(7) يقول حول القانون البلدي: «إن الفقه الاسلامي يتميز بطابع عملي مباشر في أكبر أقسامه كما أنه=

هذا البحث، إلا أنه يقلل من أهمية نتائجه منذ البداية، رغم أن المنهج لا يستقيم فعلاً إلا إذا فكر الباحث في أسباب إخفاق الاسلام في التعبير عن حقيقته الضمنية في بعض الميادين بقدر ما يفكر في أسباب ازدهار ميادين أخرى. لكنه من الواضح كذلك أن وجود عناصر عرف بلدي، أو سير ذاتية، أو منهجية علمية موضوعية، تضع مشكلات خطيرة جداً لمن يعتقد أن وجودها مناقض أصلاً لمقصد الاسلام، فيتحتم عليه أن يحكم مسبقاً باخفاق مثل هذه المحاولات وعدم تأثيرها في الذهن الجماعي.

لا شك أن موقف فون غرونباوم يعارض الأحكام المتسرعة الجارية على أقلام الكتاب الغربيين والتي تعلل انعدام فن من فنون التعبير أو نظام من نظم السياسة بنقص سلالي أو ضعف ذهني طبقاً لآراء القرن التاسع عشر العنصري. لكن يجب أن نلاحظ أن هذا الاعتدال في الحكم ليس إلا الوجه الآخر لضيق المجال المعترف به للاسلام منذ البداية.

2 ـ ترادف بين مفاهيم: المقصد، والتراث والكلاسيكية أو النموذج.

لا يمكن التمييز داخل منهجية فون غرونباوم بين مقصد الاسلام، والاسلام النموذجي (المثل الأعلى) والاسلام التقليدي أو السني. هذه ملاحظة مهمة جداً بالنسبة لنا ويجب أن نتعمق في أصول هذا الترادف.

قلنا فيما سبق أن مقصد أية ثقافة لا يتحقق موضوعياً ولا يتضح في ذهن الباحث إلا بتتابع اختيارات في ميادين شتى على نسق واحد... عندما يحصل ذلك فعلاً، يتضح بالضرورة في ذهن جماعة من أعضاء مجتمع تلك الثقافة فيعبرون عنه ويتخذونه معياراً للفصل بين الرأي الصحيح المستقيم والآراء الخاطئة الشاذة ويبنون هكذا أساس التقليد. يعيدون النظر فيما سبق ويستخرجون منه منطقاً إطرادياً ينتهي بتجسيد المقصد... وفي نفس الوقت يميزون عصراً يضفون عليه صفة المثالية والنموذجية، فيكون ذروة التطور وأحسن العصور. وفي هذا الاختيار تصريح بالعجز عن مجاراته فكم بالأحرى التفوق

= يرفض باستمرار الاعتراف بأي استقلال نسبي للمحاكم الخاصة». اسلام: ص 154. وحول الفن الدرامي «إذا كان الاسلام السني قد عجز عن ابداع تعبير درامي مع أنه عرف التأليف اليوناني وكان من الممكن جداً أن يطلع على تأليف الهند، فليس ذلك من قبيل الصدف وإنما يرجع إلى مفهوم خاص للانسان لا يمكن أن يظهر في نطاقه النزاع الخاص بالمأساة». (تجربة القديس، ص 12) وحول الدولة: «ازدواجية الادارة اثناء العصور الأولى للنصرانية مكنت الغرب من الانفلات من القلاقل التي نتجت في الاسلام عن آماله الطوباوية المعلقة بنظام الدولة». (الاسلام ص 135).

عليه[8]. إن العصر الذهبي دائماً عصر ماض، وإليه بالذات يعود معيار الأحكام والسلوك والتطلع. وبالنسبة للباحث، يمكن أن نقرر أنه يدرك في آن واحد المقصد والعهد المثالي وبداية التقليد، ولا يمكن أن يفصل بين المفاهيم الثلاثة. لا يتصور عصر ذهبي في أية ثقافة بدون وعي من أصحابها، هذا تناقض في المنطق. إن نموذج كل ثقافة أي أوج تطورها، هو صورة مركبة من عناصر مختلفة نظمها ذهن المقلدين عندما يحسون بانحطاط لا استدراك بعده، ولا يحصل التطابق الذي أشرنا إليه بين مكونات التراث إلا عندما يتبلور الذهن التقليدي في محاولة يائسة للمحافظة على نظام مكتمل بدأ فيه خلل ليستمر.

يظهر ذلك التطابق في الاسلام بالذات في القرن الخامس هـ (الحادي عشر م) أي بعد الانهزام أمام الحملة الصليبية الأولى. حينذاك حقق الاسلام مقصده، أما العصور السابقة التي اعتاد المؤرخون على اعتبارها عصور الازدهار وقمة التطور، فإنها لا تكون في عين المحلل التراثي إلا عصر تفاعل وتساكن عناصر متنافرة قبل أن يتمكن المقصد من التحكم في المؤثرات الخارجية والافتراضات الداخلية، يختار البعض ويرفض البعض الآخر. انطلاقاً من هنا لا نجد عند فون غرونباوم أي فرق فعلي بين عبارات إسلام القرون الوسطى، وإسلام العهد الكلاسيكي (النموذجي) أو إسلام العهد الحديث... الاسلام النموذجي هو الاسلام الوسطوي وما يسمى بالاسلام الحديث ما هو إلا خليط ثقافي يتردد بين المحافظة على مقصد الاسلام الدائم أو الخضوع لمقصد التاريخ الحديث أي مقصد الغرب المعاصر.

لكل الاعتبارات السابقة، عندما يتحقق المقصد في ذهن الباحث، يعود مرور الزمن بدون كبير أهمية. يبدأ فون غرونباوم بعد ذلك في البرهنة والتمثيل على آرائه باللجوء إلى مختلف العصور والبقاع بدون تمييز، لأن هذه الأمثلة لا تعدو أن تكون توضيحية لا غير بعدما حصل على النمط الأصلي. ورغم أننا نحسن النية بعالم مثل فون غرونباوم ونعتقد أنه اتخذ كل الاحتياطات اللازمة لكي لا يقع في خلط منهجي، فاننا لا نستطيع اخفاء قلقنا ازاء هذا الاهمال الكبير لكل قوانين التتابع التاريخي الذي ينتهي حتماً إلى نوع من التلفيق.

3 ـ ترادف بين التراث والجمود والانحطاط ـ نتيجة أخرى لما سبق أن الانحطاط لم يعد مشكلة في حد ذاته. إذا تحقق مقصد ثقافة معينة في عقيدة ونظام اجتماعي وسلوك،

(8) في كل ما كتب فون غرونباوم نلاحظ المعادلة بين العهد الكلاسيكي (النموذجي) والتراث أي التقليد. بدون هذه المعادلة لا يستقيم أي من أحكامه.

ماذا يبقى سوى الاستمرار في الاتجاه ذاته[9]؟ قد توجد ظروف تؤخر أو تسرع تطور تلك الثقافة، لكن ما يظهر للملاحظ الخارجي في صورة انحطاط أو ركود يعاش في الحقيقة كاستمرار، وحفاظ على الهوية. إن التراث نظام مقفل مركز على اختيار قيمي، تحقيقه يعني النهاية بمعنييها، الكمال والانتهاء. لا معنى إذن لتخصيص الكلام عن إسلام الانحطاط أو عن الاسلام المعاصر، لأن الأول استمرار والثاني خليط بدون هوية حتى يختار إما الوفاء للمقصد الاسلامي ويندمج في السابق وإما يختار قيماً أخرى فيتحول إلى شيء آخر - كتب فون غرونباوم عدة مقالات حول تفاعل الثقافات في العالم الاسلامي الحاضر تتلخص في نقطة واحدة. إن كل تحديث يكون تعريباً لا محالة، أي تأويل الاسلام على أساس فرضيات غربية. وإن لم يكن اندماجاً فسيكون اعترافاً بأن مقصد الاسلام يندرج تحت المفهوم الغربي للانسان وللحقيقة، ويبرز هذا أول ما يبرز في كتابة التاريخ عند المسلمين بعد أن يختاروا طريقهم[10].

4 - انعدام مفهوم التجديد - كما أن الانحطاط لا معنى له في منظور التراثيين كذلك مفهوم التجديد يخرج عن تصورهم - إذا كان التجديد ينحصر في الصور والاشكال، في المظاهر الخارجية للحياة الاجتماعية فهذا يعني ترديداً لمضمون واحد وهو أساس التكرار في التعبير وإذا كان يهدف إلى معان مستحدثة حينئذ يكون خروجاً عن المقصد وقضاء على الثقافة كوحدة متكاملة متميزة. قد يطمح المرء إلى الجدة، قد يختارها كخطة، لكنه لن يحققها أبداً في إطار تراث معين.

وفيما يتعلق بإسلام اليوم: إن أنصار الماضي لا يهدفون إلى التجديد، والليبراليين يقلدون جدة الغير والفئة الثالثة (أنصار الاصلاح) يرضخون للواقع بدون افصاح عن ذلك. عندما يكون ذلك الواقع قد تخطاه الزمن - الفئة الأولى لا ترى أن الاسلام اكتمل منذ قرون، تحقق فعلاً في إطار اسئلة وأجوبة معينة لا تتغير، الفئة الثانية تقدس الغير ولا تجرؤ على الابداع، والثالثة عاجزة عن ادراك أن الثقافات وحدات متكاملة لا تتلاقح حسب المشيئة الفردية وبدون نواميس قارة. ويـزيـد فون غرونباوم فيقول، معتمداً على

(9) وماذا يقع للغرب المعاصر؟ الظاهر أن فون غرونباوم يعتقد أن الحضارة الغربية يمكن أن تنفلت من الانحطاط لأنها وحدها اتخذت كمقصد، عدم الاستقرار، اختارت كتقليد، عداء التقليد. . لن يموت الغرب إلا إثر حادثة كونية غير منتظرة أو إذا تخلى هو عن مسؤولياته. انظر الاسلام المعاصر، ص 96.

(10) يقول فون غرونباوم إن المسلم ما دام يعتقد أن الاسلام حقيقة مطلقة لن يستطيع أن يقدمه للغير بكيفية مقنعة. الاسلام ص 184-185.

أمثلة مأخوذة من تاريخ الألمان والروس في القرنين الثامن والتاسع عشر[11]، أن مسلمي اليوم لا يبدعون شيئاً حتى عندما يرفضون الغرب. إن تطلعهم إلى أهداف متنافية وخلطهم الذهني وعقدهم النفسانية، كل ذلك سبقتهم إليه شعوب أخرى، فيرىأن الثورة على الاوضاع الثقافية القائمة (أي على السيطرة الغربية) غير خلاقة كما أن الاقتباس الأعمى ضياع لا يقبله المسلمون. ويعارض في هذه النقطة أفكار توينبي التوافقية، وينتهي إلى نوع من الكونية الفارغة معتبراً أن على الاسلام أن يحتفظ بطعم خاص كما فعل في الماضي. لم يظهر في القرون السابقة مقدرة على الابداع، فلا يضيره إذن في شيء الاستعارة من الغير إذا هو أعطى لكل ما يستعيره لوناً خاصاً. لا أظن أن هذا الرأي سيحظى بكثير من التأييد لا داخل الاسلام ولا خارجه، خاصة عندما يستند المؤلف لتدعيم رأيه على انتاج بعض الهنود الذين يصعب أن يجد المرء أكثر منهم انغماساً وانحلالاً في ثقافة الغير[12].

هذه نتائج أربع قلت إنها لاصقة بالمنهج ولم أقدمها كنقد تمهيدي للمؤلف ولكن كزيادة في التوضيح والوصف. وإني أعلم أن كل منهج، أكان في نطاق العلوم الانسانية، أو العلوم الطبيعية أو العلوم الدقيقة، يترتب عنه تحديد للواقع ولا يحق لاحد أن يأخذ هذا التحديد للتنقيص من المنهج. كل علم يبدأ بتحديد موضوعاته والمحاولة لابداع علم خاص بالثقافة تخضع إذن لنفس القانون. كما أني أفهم تماماً أن انتقاد المحاولة على أساس قيمتها التطبيقية (أي النظر هل يساعد على تخطيط سياسة ناجحة في البلاد الاسلامية) ليس في محله إذ يعترف فون غرونباوم مراراً أن الهدف من تحليل ثقافات الغير هو الوصول إلى فهم الذات، بالنسبة للغرب على الأقل.

— 6 —

لا مناص إذن من انتقاد المنهج ككل وابداء الرأي في أولى المفاهيم التي يعتمد عليها.

(11) راجع ملاحظاته المهمة حول التشابه بين الفكر العربي المعاصر والفكر السلافي في القرن 19. (الاسلام المعاصر ص 336، 347).

(12) يذكر كتاب نيراد شوذوي: «حياة هندي مغمور...»، منشور في مطابع جامعة كاليفورنيا 1951 والذي يقول فيه المؤلف أن الهند لم تكن ولن تكون ابداً مستقلة، لأنها غير قادرة على انقاذ الحضارة إلا بإعانة من الخارج.

قبل ابداء رأينا في اختيارات فون غرونباوم المنهجية، علينا أن نقول منذ البداية أن هذا النقد سيكون خاضعاً لأصول البحث التاريخي المعتمد. أي أننا لا نعتبر إلا الحقائق التاريخية النسبية المؤقتة التي تظهر وتتحقق في التاريخ كنتيجة لاعمال الانسان الجماعية - وذلك للقضاء على ادعاء المؤلف أن الغرب وحده إلى يومنا هذا يخضع لقوانين التحليل الموضوعي. بناء على هذا لا بد من قبول توزيع العمل[13]، المؤرخ يجادل المؤرخ حسب مصطلحات الفن، والعالم الاجتماعي والمحلل النفساني يخضعان كذلك لقوانين فنيهما، وسنرى في الأخير أنه يبقى مجال لرجل الأخلاق والدين. أني مقتنع أنه يجب الكف عن ذلك الخلط بين الميادين، ذلك الخلط الذي أضعف كل مواقف السلفيين منذ أكثر من قرن حيث لم يميزوا ابداً بين الموضوعي والذاتي، بين النظري والحدسي، بين الحقيقة التواضعية والاقتناع الوجداني.

بعد هذا التوضيح الضروري، نبادر بالقول اننا رغم اعترافنا في الصفحات السابقة بحق التراثيين في تحديد ميدان بحوثهم بكل حرية، في التوسع أو التضييق على أنفسهم حسب ما يهدفون إليه من نتائج خصوصية، نلاحظ في تطبيق نظريتهم على الاسلام كثيراً من التسامح في تناول المعطيات التاريخية، بقلبها أو جمعها أو إعادة ترتيبها رضوخاً لميولات شخصية إلى الحد الذي لا يتأتى لنا معه أن نعتبر التراثية منهجاً علمياً يشجع على البحث والتنقيب، فضلاً عن أن نقرها كأساس للعلوم الانسانية كما يدعو إلى ذلك فون غرونباوم[14].

وكل هذه الأخطاء تترتب على افتقار مفهوم التاريخ.

إن المدرسة التراثية تفرعت حقاً عن النزعة التاريخية في القرن الماضي لكنها احتفظت بالأصول الرومانسية، تحكم التاريخ بموجب وبغير موجب، لكن يتضح عند النظر انها أبدلت تاريخ الوقائع بنظرية عن التاريخ تشكل مخططاً هزيلاً للأحداث تحت اسم مجموع القوانين أو الاتجاهات القارة. واعتماد هذا المخطط يفقد منذ البداية كثيراً من المشكلات أهميتها، كما ينزع من النتائج المتوصل إليها بالبحث الدقيق كل قدرة على تغيير الآراء المسبقة ويؤكد استنتاجات هي في الواقع مضمنة في الفرضيات، بحيث لا نرى كيف يمكن أن يتقدم البحث العلمي في هذا الاطار.

(13) هذا التوزيع، في حد ذاته يدل على تغير عميق في علاقة الدولة والمجتمع عندنا.

(14) الاسلام المعاصر ص 50 «إني أقرر أن الانثروبولوجيا الثقافية، باعتبارها تحليلاً ذاتياً للانسان بواسطة تحليل الثقافات، تحتل الصدارة في ترتيب العلوم في زماننا هذا».

نترك جانباً عماد النظرية كلها، أي تحديد الثقافة بأنها تجسيد لامكانية من إمكانيات الذهن البشري ونكتفي بالقول أن عدم إظهار الدافع الكامن وراء الاختيار ينتهي إلى أن التحليل هو وسيلة للإدراك والتقريب فقط لا للتفسير والتعليل ـ قد يُقال أن العلوم الطبيعة هي أيضاً تعجز عن الوصول إلى كنه الأشياء وأن الفوارق بينها وبين العلوم الانسانية، بين التعليل والادراك، ناتجة عن اختلاف في موضوعاتها ـ لكن هذا الاعتراض بالذات يلزم التراثيين أن يفعلوا ما يفعله علماء الطبيعة عندما يلاحظون أن الاحتفاظ بمنهج معين يؤدي إلى التحكم في المعطيات وتحويرها أكثر من اللازم، أي أنهم يتخلون عنه.

ومنهج فون غرونباوم يؤدي مراراً إلى التحكم الذاتي، ونبرهن عليه بأمثلة معدودة.

1 ـ إهمال العلوم الاسلامية. من الواضح أن انجازات علماء الاسلام في ميدان الطبيعيات بالخصوص تضع مشكلة عويصة لفنون غرونباوم أولاً لمجرد وجودها وثانياً باعتبار تأثيرها على الغرب الحديث[15]. لقد لاحظ الباحثون منذ زمن أن العلم بمعناه المعاصر لم يخضع لتطور الاسلام السياسي والاجتماعي، بل يزدهر عند انحطاط الدول والمجتمعات. وهذا ملاحظ في آسيا الاسلامية وفي الاندلس وفي مصر. هذا التطور الخاص لم يدرس بما فيه الكفاية لا في حد ذاته ولا في علاقاته بالقطاعات الأخرى. ومن المحتمل جداً أن تعين دراسته على حل كثير من ألغاز التاريخ الاسلامي العام، خاصة في ميدان الاقتصاد ووسائل الانتاج. لكن فون غرونباوم يقلل مبدئياً من قيمة الانجازات الاسلامية وحتى من أهمية نتائج البحوث في شأنها، باعتبار أن أساس هذا العلم هو غير أساس العلم الحديث وإن توافق العلماء ظاهرياً في عرض منجزاتهم. إن العلماء (بالمعنى الحديث) المسلمين كانوا يخضعون لمفهوم الحقيقة العام، والعلوم عندهم لم تكن طرائق لاكتشاف حقائق جديدة، وإنما كانت تعني التمتع بكيفية فردية بأسرار منزلة منذ القدم ومودعة عند بعض البشر للمحافظة عليها... البحث في هذا الاطار ليس لاكتشاف غير المعروف وإنما لتقرير ما هو معروف لدى الأوائل. مثل هذا العلم يحافظ ولا يجدد ـ لذلك كان محكوماً عليه بالذبول.

من العجيب أن لا يتنبه فون غرونباوم إلى أن العلم في أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر كان أيضاً يقوم على نظرية معرفية مخالفة للنظرية الحديثة ـ لنذكر أن تيكوبراهه

(15) «إننا نجنح إلى إجلال علماء القرون الوسطى الذين حطموا السدود التي وضعها علم الالهيات في وجه البحث العقلي لكن لا نستطيع دائماً أن نتغافل عن السؤال: هل كان من حقهم الابتعاد عن النظام الفكري المقبول في أيامهم» (اسلام القرون الوسطى ص 331).

وكوبرنيكوس وجيوردانو برونو وبراسلسوس[16]. كلهم كانوا يعتقدون في الآثار العلوية والتنجيم والسحر وأسرار الكون، مما دعا بعض العلماء إلى القول أن النهضة عرفت تراجعاً في الميدان العلمي وخاصة التقني بالنسبة للقرون الوسطى. أكثر من ذلك، من يضمن لنا أن علماء المسلمين كانوا يشاركون الفقهاء والنساك نظريتهم في الحقيقة؟ بل لدينا كثير من الحجج تظهر انهم كانوا يعارضون الفلاسفة وأصحاب علم الكلام على هذه النقطة بالذات[17]. إذا لم نقبل فرضية استقلال العلماء النسبي في الرأي لن نفهم أبداً أسباب ظهور واختفاء علم المسلمين التجريبي - ونرى هنا بكل وضوح كيف تعارض نظرية في التاريخ تقدم البحث في التاريخ الواقعي ومحاولة حل مشكلات عويصة مثل التناقض الموجود بين حرية ابن نفيس في حياته وعدم الاعتناء بمخالفاته وبين اضطهاد غاليله مع الانتفاع السريع باكتشافاته. هناك أسباب ومسببات، لا علاقة لها بنظرية الحقيقة عند المسلمين وعند الكنيسة تعيننا إذا وضعناها على فهم تطور الدولة والمجتمع في كثير من البقع الاسلامية.

2 - إهمال أسباب الانحطاط. إن دول الاسلام عديدة وكلها نشأت في ظروف خاصة وازدهرت في محيطات مختلفة. ماذا ينفعنا القول أن كل ثقافة عندما تتجسد في تقليد تحكم على نفسها بالتكرار؟ ثم نمر مر الكرام على دقائق وآلية انحطاط دولة المماليك - ودولة كبير المغول ودولة العثمانيين، الخ ليست هذه الانحطاطات كلها صورة مصغرة ومكررة للانحطاط العباسي. لم يهتم فون غرونباوم إلا بهذا الأخير لأنه وجد فيه الصورة العكسية لمفهوم العبادة الاسلامية بمعنى أن المسلم أراد أن تكون الدولة تجسيداً للامر الالهي وعندما لم يتحقق حلمه انسحب نهائياً من الميدان ليجسد كلمة الله في حياته الفردية - لكن أسباب ومحتوى وحقب تلك الانحطاطات كلها مختلفة ويجب التركيز على الاختلافات مهما دقت، خاصة وإن موقف فون غرونباوم يخلق مشكلتين. الأولى أن نبدل السؤال، «لماذا الانحطاط؟»، بسؤال آخر «لماذا الاستمرار؟». إذا كان الانحطاط متضمناً في التقليد الواعي ذاته، فلماذا يتأخر قروناً طويلة؟ ولا يجيب المؤلف إلا بالتعليل المعروف، والقائل أن الانحطاط المتواصل يعود مرادفاً للتواكل والانزواء أي من ضرورات التعبد الفردي، وذلك ما نتج عن الاخفاق السياسي الأول.

المشكلة الثانية تتعلق بأحوال الاسلام الحديث. عندما نقول إن الاسلام لن يتحدث

(16) يرى المؤرخون أن العهد الأخير من القرون الوسطى كان أقرب إلى الذهنية العلمية من عهد النهضة المتأثرة بالفلسفة اليونانية.

(17) انظر مقال محسن مهدي حول ابن نفيس. ستوديا اسلاميكا. عدد 31, 1970.

إلا إذا قبل النظرية الغربية، في الحقيقة، إننا نعلق كل شيء على نوع من الكشف الصوفي لا ندري متى يتحقق. وإذ نلاحظ أن الأتراك سبقوا العرب في هذا الباب وأن العرب يغالون في التردد لا ندري لذلك مبرراً، وكأن الزمن الذي نعيشه زمن فارغ ـ نلمس في هذه النقطة بالذات كيف أن اهمال التطور الحقيقي والاهتمام فقط بتردد المفكرين المسلمين وخاصة الفقهاء منهم، يشيران إلى أن التطور الثقافي لا يجد تبريراً وتفسيراً إلا خارج الثقافة.

3 ـ تركيب اصطناعي للنمط الاصلي الاسلامي.

لاحظنا أن فون غرونباوم يبرهن على تركيب نمط الاسلام الأصلي بكيفية انتقائية مفرطة ـ يختار الأمثلة من الأشخاص، والحوادث، والمواقف، والأقوال، والأحكام، والأحاديث، والأحكام الفقهية، الخ، بدون نسق ثابت ومفصولة عن أزماتها وملابساتها وممهداتها. كل هذا يدل، كما قلنا، على ثقافة واسعة لكن لا يعين على اقناع القارىء. وإذا لم يقتنع القارىء بالتحري في تخطيط النمط الأصلي وفرز المقصد، يصبح العمل كله بمثابة قراءة شخصية لا توجب المناقشة الدقيقة.

كانت هذه الملاحظة تفقد مدلولها لو توصلنا عبر هذا الانتقاء إلى الهدف المذكور وهو تحديد مقصد الاسلام الأصلي. عندما يحلل فون غرونباوم بكل دقة نظرية السياسة الاسلامية وتطور الصراع بين الفرق ونظام المدينة ومخطط ألف ليلة وليلة، وشعر الفردوسي، عندما يتكلم عن معنى الأدب وتوجيه التأليف التاريخي... نلمح عدداً من الموافقات بين مظاهر الحياة الاسلامية التي كانت تبدو لنا متباعدة أو متناثرة وندرك في نفس الوقت عدداً من المفارقات بالنسبة للثقافات الأخرى ونتوقع انها كلها تشير إلى عين واحدة تؤلف بين المتطابق وتميز بين المختلف.

لكن ما أكبر خيبتنا عندما نصل إلى خاتمة المطاف ونطلع على المقصد! بعد التشويق وطول الانتظار لا نحصل إلا على الهزيل المبتذل.

ماذا نجد بالفعل؟ أربع مميزات: اللاّإنسية، الحقيقة المنزلة، النفس الرضية المرضية أو كما يعبر عنها الكاتب الشخصية الهادئة الخاضعة[18] وأخيراً نكهة يتعود الانسان على

(18) وعلينا أن نفهم أن الحضارة الاسلامية وحدة ثقافية لا تقاسمنا تطلعاتنا السامية. لا يعني الاسلام بالتحليل الذاتي المبني على العقل، كما لا يعني بدراسة بنى الثقافات الأخرى، لا في حد ذاتها ولا كوسيلة للتوصل إلى معرفة أدق لخصائصه ولماضيه.. ويمكن ربط هذا باتجاهه السياسي اللاانساني أي =

لمسها في كل ما يمت إلى الاسلام بصلة. إن الميزة الأخيرة من قبيل الشعور والوجدان ولا تعين في شيء على الفهم، أما الميزات الثلاث الأخرى، فإنها تتلخص في مفهوم واحد: وهو التعالي أو بعبارة أوضح اختيار وتفضيل الله على الانسان في كل مشكل من مشاكل الحياة - ليس غرضنا هنا أن نناقش هل فعلاً هذا هو اختيار الاسلام السني وإنما نكتفي بالملاحظة أن هذا التعريف عام غير مخصص والدليل على ذلك أن فون غرونباوم يلجأ إلى التعريف ذاته عندما يكتب حول الثقافة العربية أو حول الثقافات غير الحديثة بصفة عامة ولا يستطيع أن يميز الأولى داخل الاسلام ولا الاسلام ضمن الثانية. ونصل هكذا إلى المعادلة التالية:

الاسلام وثقافته = الثقافة العربية = الثقافة غير الحديثة هي عكس الثقافة العصرية. فالتحليلات الجزئية والعينية رغم غزارتها لا تأتي في النهاية إلا بما كان في مسبق المنهجية - وتبقى بذلك التراثية كما يطبقها فون غرونباوم على الاسلام فلسفة لا تتحول إلى علم اكتشافي.

إني مقتنع أن فون غرونباوم ما كان ليرى في هذا الحكم طعناً في اتجاهه بل كان يزيده تشبثاً بقوله أن التحليل التراثي، علماً كان أو فلسفة، يميز الغرب الحديث عن سائر الثقافات، لأن هذه الأخيرة لم تهتم إلا بذاتها... ولنا في هذا الادعاء نظر. إلى جانب هذه الملاحظة علينا أن نقول إن بعض البحوث الجزئية لها صبغة علمية بدون منازع فيجب عزلها وضمها إلى منهجية أعم من منهجية التراثية، للاستفادة منها.

— 7 —

ما هي الاسس الموسعة التي نفترق على ضوئها عن اتجاه فون غرونباوم والتي يمكن أن تحتضن بعض الأدوات التحليلية التي تؤدي فعلاً إلى نتائج علمية. وهنا نرى الميدان الذي نلتقي فيه مع فون غرونباوم رغم الاختلاف في المنطلق.

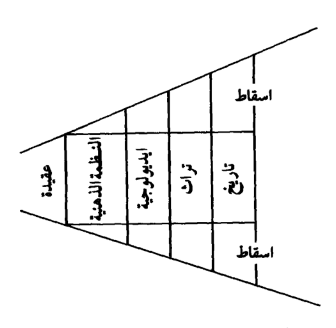
النقطة الاساسية وقد ألمحنا إليها سابقاً هي أننا نرفض رد التاريخ الوقائعي بكل

= باصراره على رفض الانسان، بأي صفة من الصفات، كمعيار أو مقياس الاشياء وبميوله إلى الاكتفاء بالحقيقة النفسية. (الاسلام المعاصر ، ص 55). «إن قوة الاسلام تأتي من الشخصية المتكاملة التي يكونها عندما يصل إلى قمة نموه»، اسلام العهد الوسيط، ص 347... «إن العلوم، وهي نظام حقائق ثابتة، شكلية ومادية، أودعت عند الاسلام منذ زمان سحيق (نفس المصدر ص 328) «وللاسلام، طعم خاص به لا يخطىء»، نفس المصدر ص 324.

أحداثه المختلفة، ذات الايقاعات الزمنية المختلفة، إلى التراث ـ كما أننا لا نرد التراث إلى النظمات الذهنية مثل أن نرد الحياة الدينية إلى علم الكلام. علاقة المفاهيم المذكورة هي كالتالي:

التاريخ، التراث، الايديولوجية، النظمة الذهنية. مثلاً: العبادة، الشخصيات، الكلام، العقيدة.

في حين أن فون غرونباوم يعادل دائماً بين هذه المستويات وفي المعادلة اسقاط واختزال لكثير من الوقائع[19].



من المعقول أن يتخصص عالم في بحث ميدان محدود يتميز بزمنية خصوصية ونوعية في التعبير والتحول. لكن من غير المعقول أن يفترض مسبقاً وبدون برهان أن تلك الزمنية هي الأصل والمعيار بالنسبة للميادين الأخرى. عندما نقول هذا، فإننا لا ندعو إلى الرجوع إلى التاريخ التقليدي، تاريخ الحوليات ونحكم بالتفاهة على كل محاولة لتنظيم المعطيات التاريخية. لأن المؤرخ الوضعي الذي لا يتعدى الوقائع في ظاهريتها، يتخذ ضمنياً، كما نعلم، زمنية خاصة هي الزمنية العادية أو السياسية ويفرضها على الميادين الأخرى. وحتى

(19) ربما يفهم القارىء أن هذا الاختزال هو الذي يخصص الثقافة الاسلامية بين جميع الثقافات. الواقع أن كل شخص الآن يمكن أن يرد أي ثقافة إلى أيديولوجيتها وهذا ما يفعله الانثولوجيون مع الثقافات غير المكتوبة، لكن من يضمن أن اختزالهم صحيح؟

إذا درس الاقتصاد أو الثقافة أو المنطق فإنه يفعل ذلك لا في نطاق زمنية كل ميدان بل في نطاق الزمنية المعتادة، والتفسير الذي يلجأ إليه من قبيل التقريب والتشبيه أي ارجاع غير المألوف إلى المألوف، ونعلم كذلك أن علوماً مثل فلسفة التاريخ وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع نشأت بسبب عدم الاطمئنان إلى ذلك النوع من الفهم الخادع وبعد ملاحظة اختلاف تطور اللغات والذهنيات والدول والحضارات والاديان. كل العلوم التي ذكرناها حاولت أن تعزل حدثاً غير الحدث السياسي يخضع لزمنية غير الزمنية السياسية فكانت محاولات لاثراء مفهوم التاريخ، لكن خطأها كان دائماً في افتراض أن تلك الزمنية المكتشفة هي وحدها الفعالة والهادفة. فانعزلت بذلك عن ميدان العلم.

ونزيد في هذا الصدد أن تاريخ الاسلام يدفع دفعاً إلى إيثار مستوى الثقافة لتنظيم المعلومات المتوافرة لدينا. وذلك أن الدراسات الجزئية توحي بتغليب نسق واطراد التغير الثقافي على التغييرات الأخرى. هذه نتيجة مؤقتة لا يعتبرها مسلمة أبد الدهر. ثم ان سبب هذا التغليب لا يكمن في الثقافة ذاتها بل يوجد في عالم التاريخ المتشعب. إلا أننا ما دمنا في نطاق دراسة التراث وما دمنا نشعر أن نسق التطور الثقافي متغلب فعلينا أن نرسم صورة تكون أكثر ما يمكن تطابقاً مع الواقع، ولذلك نلجأ إلى مفهوم النظمية، أي ربط المظاهر الثقافية إلى مبدأ واحد. والنظمة المرسومة هي صورة لتقريب الفهم لا غير، لا تحمل في ذاتها مسبباتها كما يظن التراثيون. هذه حقيقة يجب أن نذكرها في الوقت الذي نقوم بعمل التنظيم المشار إليه.

وعلينا أيضاً أن نذكر أن هذا العمل سهل نسبياً في دائرة الاسلام لأن المعلومات حول الثقافة الاسلامية تتوفر لدينا وهي مرتبة في نظريات متطابقة. إن كتب الكلام تعطينا نظرية منسقة عن الدين لا أمثلة حية عن تعدد العبادات، إن كتب التاريخ تمدنا بأمثلة عن السياسة الشرعية، لا تعليلات واقعية لأعمال الأفراد والولاة، إن كتب الحسبة لا تصف لنا واقع الاقتصاد بل تنبهنا إلى ما يجب أن تكون عليه معاملات السوق وكذلك فتاوى المغارسة، وهلم جرا[20]. وراء التأليف نجد خطة وهذه تمثل محوراً جاهزاً لتنظيم كل هذه المواد. فالباحث المعاصر لا يكشف في الحقيقة إلا عن منطق المؤلفين أي منطق الفقهاء السنيين ـ يجب ألا نغتر بما نجده من تطابق بين مجالات العمل الاسلامي لأنه لا

(20) والخطأ المنهجي في الخلط بين قواعد الاقتصاد الفعلي، بين السياسة الشرعية والعلاقات السياسية الفعلية، ظاهر في كل ما كتبه العرب عن أنفسهم وكذلك في كتاب روبين ليفي «بنية الاسلام الاجتماعية»، كامبريدج 1962.

يزيد على ترديد عمل أهل السنة. ولا يتعدى ما قاله أصحاب التراث عن تراثهم في وقتهم. علينا إذن أن نلفت النظر المرة بعد المرة إلى أن النظرية حول الواقع كيفما قدمت هي غير الواقع. ليست نظرية سيبويه هي اللغة المستعملة فعلاً في القرن الثاني للهجرة، ولا نظرية الماوردي أو ابن تيمية عين السياسة كما كانت تحياها الرعية في عصر يهمنا. قد يكون من المستحيل اليوم الوصول إلى حقيقة الواقع إذ المكتوب كله خاضع لنظرية أو لأخرى، لكن هذا لا يمنع من ضرورة التمييز بين الحدث التاريخي في حد ذاته وبين ما يقول الانسان عنه[21] والا تلهينا بالأوهام والتخيلات.

إذاً من جهة نرفض افقار التاريخ وإسقاطه في نظرية تاريخية ومن جهة أخرى نقر مشروعية محاولات اكتشاف نظمات جزئية مركبة حول مقصد واحد.

بناء على هذا يتغير مضمون بعض المفاهيم المستعملة في التحليل التراثي:

1 ـ الثقافة (التراث) ليست تجسيداً لاحتمال بين سائر احتمالات التطور البشري وإنما هي مجموع الأعمال الانسانية: تقنية، علمية، فنية، اجتماعية، شكلية، سلوكية، أدبية، كانت تبدو لنا متناظمة أو متناثرة. ولا نعتبر أن أفق كل ثقافة محدود مبدئياً.

2 ـ الانتظام ليس معناه التطابق الكلي، أو رمزية مستوى بالنسبة للمستويات الأخرى، حتى في حالة وجود مقصد واحد، تتركب حوله نظمات مختلفة الوزن والتشعب.

3 ـ التناسب لا يعني الاسقاط ـ إذا وجدنا تناسباً بين النحو العربي وعلم الكلام، بين تخطيط المدينة والهيئة الاجتماعية، بين التصوير الادبي ومركز الله في الكون... فلا يستخلص من ذلك أن كل ظاهرة هي بمثابة وعاء يحل فيه معنى واحد.

4 ـ التناسب لا يعني العلة والتحديد ـ المعنى الاساسي في أي ميدان لا يملك قوة كامنة يتسلط بها على الظواهر ـ والعلة لا توجد إلا في التاريخ الوقائعي، انجحنا في الكشف عنها أو أخفقنا مؤقتاً ـ وهذه العلة الخارجية هي سبب تناسب مكونات الثقافة.

رغم اختلاف المفاهيم، لا بد أن يلتقي التحليل التراثي كما يفهمه فون غرونباوم والتحليل على الأسس التي لخصتها فيما سبق، خاصة في ميادين مثل نظرية الشعر وعلم

(21) عكس ما ظن بعض النقاد، إني لم أقل أبداً في «الايديولوجية العربية المعاصرة»: إن الحلقات الذهنية تخرج بعضها من بعض مباشرة بدون تأثير العامل الخارجي وهو العامل الانتاجي ـ إنما خصصت، لأسباب وضحتها في مناسبات أخرى، التحليل للظواهر الايديولوجية بدون أن أدعي أن التحليل كامل شامل ـ كان الكتاب في نظري يمثل مدخلاً فقط لتحليل أعمق وأشمل.

الكلام، ونظرية النحو وهدف التصوير الادبي ـ يتشابه التحليلان بسبب استعمال نفس الطريقة. وهنا تكمن الاستفادة من أعمال فون غرونباوم، على الخصوص في فنون المقارنة والمقابلة التي مهر فيها نتيجة اطلاعه الواسع على التراث القديم والبيزنطي والايراني، مما لا يتوفر إلا لدى القليلين من الناس ـ وهذا النوع من التحليل الانتظامي هو ضروري لنا إذا أردنا أن نفلت من الانتقاء والتواجد[22]. منطق الانتقاء هو الذاتية المفرطة أو سر التواجد هو نفي التاريخ. ما أكثر ما نتكلم بلسان رجل من القرون السابقة وكأن الزمن غطاء خادع! وهذا لا يستقيم إلا لمن قرر الاعراض عن عالمنا المعاصر. كما أن التحليل الانتظامي هو الوسيلة الوحيدة للتوصل إلى الموضوعية، أي إلى التفاهم مع الغير على أسس الاصطلاح والتواضع.

— 8 —

بعد توضيح هذه النقاط المنهجية نتعرض باختصار إلى تطبيقها على ميادين الدراسات الاسلامية المختلفة. لقد أكدنا سابقاً ضرورة توزيع العمل بين المتخصصين وكمحاولة أولية نميز بين المستويات التالية:

1 ـ الاسلام كتاريخ: كلمة اسلام هنا غامضة جداً ولا تكاد تحمل إلا معنى جغرافياً قريباً من مفهوم «دار الاسلام» الذي لا يتضح إلا في نطاق العلاقات الدولية القديمة والحديثة. كل الجماعات التي اعتبرت نفسها واعتبرها الغير مسلمة ندخلها في هذه الدراسة بدون أن نحمل فكرة مسبقة حول الاسلام الصحيح والاسلام الشاذ ونأخذ بعين الاعتبار كل المميزات والفوارق مهما دقت ـ وإذا قيل لماذا تجمعون بين تواريخ وتطورات تعترفون بخصوصيتها؟،،، نقول لأن المؤرخين يفعلون ذلك دائماً، عندما يتحدثون عن تاريخ السلافيين، أو عن الامبراطورية الرومانية، أو عن الحضارة البوذية أو عن أميركا اللاتينية أو عن الدول الشيوعية. هذه اقتطاعات مفترضة في مجال التاريخ الواسع ولا يعني جمع تطورات مختلفة في قالب واحد أنها كانت على نسق واحد. ومن رفض مبدئياً وحدة الاطار الاسلامي فله ذلك، بيد أن القارىء قد يوحد ما جزأه المؤرخ.

داخل هذه الدراسة ستتنوع طرائق البحث كلما قفزنا من مستوى السياسة إلى مستوى الحياة اليومية، ومن النظم الاجتماعية إلى وسائل الانتاج والتبادل. لكن في كل هذه المجالات لا نخضع إلا للمسببات المحددة زمنياً ومكانياً ولا ننساق أبداً إلى تفسير

(22) أمثلة عديدة من التواجد والانتقائية في كتب أبي زهرة في تاريخ الفقه وشوقي ضيف في التاريخ الأدبي.

الخاص العيني بالمجرد العام. نحتاط بكل قوانا من أن نقحم تطور الاندلس في تطور جاوة، من أن ندمج حوادث القرن العشرين في حوادث القرن العاشر أو من أن نمزج عوامل الاقتصاد بعالم الاعتقاد. خطتنا التمييز لا التعميم. نبدو وكأننا نرفض وحدة الاسلام في حين أننا لا نبحث إلا في تاريخ وجماعات اسلامية حفاظاً على صفاء المنهج.

2 ـ الاسلام كثقافة: ونقبل هنا مبدئياً مقدمات التراثيين لأننا نلاحظ فعلاً عملية ارجاع كل عمل إلى سنة. ونتساءل: ما هو هذا «التسنين» إن صح التعبير؟ نتعالى إذن هنا عن وصف المنتجات الثقافية لأن هذا من مجال التاريخ السابق. نقبل مؤقتاً افتراض التراثيين، لكن نفترق عنهم حسب ما قلنا سابقاً. إنهم يخضعون لتعبير السنة عن ذاتها ولا يتعدون ذلك، وهذه النزعة التاريخية المحدودة تمنع من البحث عن مقصد أعم وأعمق مما توصل إليه السنيون أنفسهم، مع أن محاولة هؤلاء السنيين هي غير حرة وإنما مقيدة من جانب الأوضاع العامة. فلا معنى للخضوع لها بدون نزاع إلا إذا أردنا حسم النقاش بكيفية مصطنعة. علينا أن نسجل تعبير السنة عن ذاتها ونحاول أن ننظم التراث باحثين عن مقصد أدق، وإذا نجحنا في المحاولة لا نقول إن المقصد المكتشف كان المحرك والعامل اللاواعي في الثقافة الاسلامية لأن العملية تركيبية اصطناعية ليس إلا، الغرض منها الكشف عن الحدود التي كانت تحيط بالسنيين أنفسهم والتي توضح أن تنظيم أنصار التقاليد لتقاليدهم هو أيضاً عمل اصطناعي. وهكذا برفض إغماس وقائع التاريخ في نظرية مجردة، نحرر ذهن الباحث ونهيئه للابداع والاكتشاف اللامتناهي.

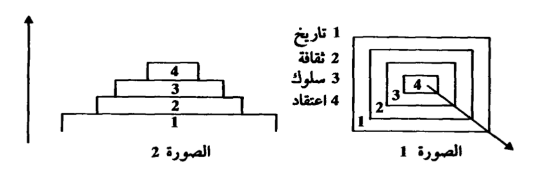
3 ـ الاسلام كسلوك وكنفسانية جماعية. في هذا المجال نفترض أن التربية، والنظام العائلي، والمثل العليا الجماعية وشروط العبادة، واللغة، والرموز، الخ، كل ذلك يخلف على مر الايام شخصية، لا نقول أزلية، وإنما نقول إنها قارة نسبياً، أي باعتبار نسق تطور النظم السياسية والأعمال الثقافية. هذا مجال مفتوح للتحليل النفساني، التجريبي والتاريخي ـ الثاني يستغل شخصيات الماضي كما تظهر في السير وكما تصور في الأعمال الأدبية: المتعبد، الناسك، الصعلوك، السائح، الداعية، التاجر، الفارس، الأديب.. الخ. والأول يرصد الفوارق الدقيقة التي تميز المسلم عن غير المسلم في البيئات المختلطة مثل الهند وافريقيا السوداء أو البلقان الشرقية. لكن إذ نقر مشروعية البحث بمنهج خاص وراء هدف خاص، فإننا لا نتعمد القول أن تلك الشخصية الجماعية هي أساس التطور في التاريخ والثقافة الاسلاميين.

إننا لا نركب هذه الشخصية اعتماداً على استنتاجات نظرية بل تبعاً للبحث الاستكشافي ونقبل احتمال اخفاق البحث وعدم التوصل إلى تمييز بين المسلم وغير المسلم

في المجتمعات المختلطة ـ لذلك لا يتصور أن تكون الشخصية الجماعية التي نبحث عنها هي أصل أو هدف التطور. إنما هي نتيجة التطور في مستوى خاص ـ من الممكن أن تؤثر الشخصية الجماعية في مظاهر السياسة أو المجتمع أو الاقتصاد، لكن هذا التأثير بالذات ليس معتاداً وإنما يسببه وضع خاص لا يوضح إلا بتحليل وقائع التاريخ.

4 ـ الاسلام كاعتقاد (ايمان). هذا هو أصعب المستويات للتمثل والتحديد لأن كثيراً مما يعتبر من صميم ما يدرس على المستويات الأخرى ـ كل ما هو فكر (علم الكلام، مقالات الفرق، مراقي المتصوفة)، كل ما هو نظم وقواعد، كل ما هو سلوك وآداب، يدرس حسب مواقعه في البحث التاريخي أو التنميط التراثي أو التحليل النفساني. ماذا يبقى؟ هنا يجيب المستشرق وصاحب التقليد بالنفي: يقول الأول أن الاسلام هو فكرة تتجلى في سلوك وتتجسد في نظام، ويقول الثاني: وما بقي فهو من أسرار الكون[23]. ومع ذلك إذا قبلنا مبدأ تجزيء المجالات، لا بد من تمييز مجال خاص للاعتقاد. كما أن التواجد مع نظريات وعبادات الماضي يدرس على نطاق الايديولوجيا في معناها البسيط أي تلوين وتحوير الماضي في منظور مرتبط بهدف حاضر.

يجب أن نعترف أن مسلمي اليوم وخاصة العرب منهم لم يتجهوا إلى التفكير في هذه النقطة بالذات، لأسباب متعددة، نخص بالذكر منها الخلط المنهجي الذي أكدنا على ضرورة الغائه. سنرجع في الختام إلى هذه النقطة لنوفيها حقها من التفصيل ولنلخص في صورتين اختيار المستشرق المنهجي والاختيار الذي ألمحنا إليه فيما سبق.



الصورة 2 الصورة 1

في الصورة الأولى نرى أن الايمان يعادل العقيدة والفقه والسلوك في آن واحد يكون العامل الفعال في التطورات على جميع المستويات التي هي في الحقيقة مواقع التجلي

(23) يلاحظ فون غرونباوم أهمية عبادات الجوارح في الاسلام، 4 أركان من 5. ويلتقي هنا مع الفقيه السني.

للايمان. في الصورة الثانية رسمنا عدم تطابق المستويات هروباً من الاسقاط، كل مجال يحدد الذي يتلوه بمعنى أن العلة توجد دائماً خارج المستوى المدروس. قد يقع ولا شك في بعض الظروف تأثير مبادل أو تأثير عكسي، لكن البحث الوقائعي هو الذي يوضح الأسباب العينية للتغيير الجزئي والمؤقت في علاقات التحديد والتعليل.

— 9 —

- بقي علينا أن نقول كلمة توضيحية حول المجال الرابع أي حول الاسلام كإيمان. وإني أرى أنه من الممكن الانطلاق من درس مفهوم منهاج السنة، في محاولة استنباط الاساس المنطقي لكل حركة تقليدية، سنية كانت أو شيعية أو اباضية. الخ.

قلنا سابقاً أن هذه المحاولة لا تعني تاريخاً للعقيدة السنية ومراحل تكوينها من ابن كلاب إلى العقيدة السنوسية مثلاً أو إظهار اتجاه حركة التخلص من الأفكار والمفاهيم الشاذة. إن أهل السنة كانوا يعملون على مقتضى الفصل بين الهدف والوسائل. كان هدف حسن البصري وابن كلاب وابن حنبل والأشعري والغزالي وابن تيمية واحداً في حين أن وسائل البرهنة والاقناع كانت مختلفة. بيد أن ما نقصد إليه هو التساؤل: هل كان وراء المقصد المُحافَظ عليه علنياً، مقصد آخر أكثر دقة وعمقاً كان هو الحافز لكل هؤلاء المفكرين بدون أن يعوه كامل الوعي ويعبروا عنه واضح التعبير؟ هذا تساؤل يشابه ما قاله بعض المتصوفة، إلا أنه يجري على اعمالهم ومنجزاتهم ايضاً.

إن وسائل استنباط المنطق الخفي المشار إليه قد تتعدد تَعدُّدَ الاتجاهات الفلسفية، من محاولة تشييد علم كلام جديد، إلى تحليل لغوي ومضموني على نمط المنطقية الحديثة، إلى تعبير تأويلي على طريقة الظهائريين، إلى طريق مستحدثة لا نستطيع أن نتصورها من الآن. ويبقى الهدف دائماً الكشف عن منطق ما لم ينطق به المتكلمون[24].

إن المجال الذي نحن بصدد إعطائه حكماً معرفياً هو أبعد المجالات عن التأثر بالتطور التاريخي الملاحظ. ومع ذلك لا ينفي التاريخ نفياً قاطعاً، بل يحتوي عليه في شكل صعوبات ومشكلات وتناقضات تواجهه وتوجب عليه أن يجد لها حلولاً. وهنا يكمن الفرق بين الايديولوجيا الدينية والاعتقاد كما نحاول أن نحدده من وجهة نظر العلوم

(24) نخص بالذكر محاولة د. حسن حنفي «مناهج التأويل» بالفرنسية القاهرة 1965 ومشاركته في ملتقى لوفان التي نشرت ضمن أعمال الملتقى: «نهضة العالم العربي» بروكسيل 1972.

الانسانية. إن رجل الاعتقاد يقر بالمشكلات التاريخية كما يراها من منظوره الذي هو منظور الدوام والاستمرار.

ونكتفي بالاشارة إلى ثلاث مشكلات يتجلى فيها مجرى التاريخ الحديث:

1 ـ ضرورة تأويل عقائد الماضي. هذا التأويل سيراه كل من المؤرخ والمحلل التراثي كقطيعة منهجية ، أي في صورة انتهاء عهد وابتداء عهد من التاريخ الفكري على أسس منطقية وتصورية جديدة كلياً. بيد أن رجل الاعتقاد، حسب منظوره الخاص، سيرى فيما يقوم به استمراراً لما قام به الأشعري في وقته والغزالي في وقته وابن تيمية في وقته، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويقول إن التأويل، أي الانطلاق من الأوليات، مطلوب من كل مسلم عندما يؤمن ـ وعلينا نحن المؤرخين أن نقر رأيه في المجال الخاص به بدون أن نرميه باللاوعي.

2 ـ ضرورة تعميم نظرية الايمان. إن تنميط ونمذجة مراحل ومظاهر ومراتب ومراقي الايمان وإظهار خاصية الاسلام بينها عملية يفرضها واقع ملموس وهو عدم انصات الغير داخل وخارج الاسلام إلى الدعوة الاسلامية ـ إذا أعرضنا عن هذا الوضع ونفيناه نفياً، نكون قد سقطنا بدورنا في الايمان السطحي المباشر غير المعقول الذي سيكون حينئذ رتبة من رتب الايمان في نظرية الغير[25].

3 ـ ضرورة أخذ المجتمع كوحدة ذات قواعد قارة تستقرأ ولا تستخلص وتستنتج مبدئياً من عناصر المعتقد. في حين أن رجل الدين الايديولوجي ينفي الواقع المخالف لمعتقده. إن رجل الايمان كما نتصوره في المجال المخصص له يعترف بأن المجتمع العصري لا ينصت إليه تماماً ولا يأتمر بأوامره. إن مشكلات السلطة لها قوانينها ولها منطقها الخاص في عالم اليوم وليس معنى هذا القول أن الايمان تافه المفعول بل له تأثير محسوس في المدى الطويل وعلى أساس الاعتراف باستقلال المجتمع عن الوعي والوجدان. ومفهوم الايمان اليوم يتضمن حتماً ما نقول إذا هو عكس تطور التاريخ والثقافة والسلوك، وهذا يعني أيضاً أن اسلام القرن الحاضر لن ينشأ إلا على يد أقلية بطولية، واعية بأقليتها وبجسامة الأعمال التي تنتظرها.

إننا اقتصرنا هنا على وصف الشروط المنطقية وبالتالي الذاتية لتحديد الايمان وتجديد

(25) وهذا ما يحاوله بعض رجال الكنيسة الكاثوليك اليوم ـ والجواب الوحيد لما يقولون هو التوصل إلى نظرية عامة حول الايمان.

الاعتقاد، أما ظروف الانجاز فهي منوطة بالتطور التاريخي في كل صوره وابعاده. وننبه بالمناسبة على أغلوطة كثيراً ما نخدع بها وهي أن التجديد العقائدي لا يتعدى أن يكون نتيجة للتطور ذاته - إن المؤرخ يقر هذا الحكم لكن في آخر الأمر، عند انتهاء مراحل حقبة من حقب التاريخ. أما بين المرحلتين من الحقبة ذاتها فلا بد من التمييز بين الشروط الذاتية التي يمكن أن تتحقق لدى فرد بقطع النظر عن مستوى مجتمعه الأصلي والشروط الموضوعية، أي وسائل التأثير والانتشار، المرتبطة أتم الارتباط بذلك المستوى.

من المحتمل جداً أن يكون بعض أهل الاسلام في هذه الدقيقة بالذات عاكفاً على إبراز ما حددناه سابقاً، في انتظار أن تكلل الشهرة جهوده لأنه سيكون قد حقق شكلياً مرة أخرى الكلمة المأثورة «الاسلام صالح لكل زمان» صالح بفضل التجديد المتواصل في المضمون والتعبير. وحين يتكلم رجل الايمان، بالمنطق الذي رسمناه لم يبق لا للمؤرخ مثلي، ولا للمحلل التراثي ولا للمحلل السلوكي، مجال للكلام. عليهم جميعاً أن ينصتوا ويسجلوا.

الفصل الخامس

الماركسية تجاه الأيديولوجية الإسلامية

إذا تصفحنا العديد من الأبحاث، التي تطرقت لمشكلة علاقات الماركسية والإسلام كأيديولوجيا، والتي تكتسي طابعاً أدبياً في غالب الأحيان، نكاد نجزم أن السؤال المطروح من النوع الذي لا يتحمل حلاً في الواقع لأنه صوري في شكله ومضمونه. لكن من يغالي في تحديد جوانب السؤال والتمييز بين عناصره المتعددة ويقحم فيه كل الاعتبارات التي من شأنها أن تزيده واقعية، يظن به القارىء أنه يتحايل للإفلات من صميم الموضوع لأسباب خفية. ثم إن معاودة الكرة من طرف الكتاب والباحثين تنبىء على أنه يحتوي على جزء ولو ضئيل من الحقيقة، ويعبر عن تناقض كمين في المجتمع. هذا التناقض الخفي يجب الكشف عنه بكيفية توضح لماذا يتظاهر في شكل أيديولوجي، مع أن أساسه يندرج في جملة العلاقات الاقتصادية الاجتماعية.

البحث إذا لا بد أن ينحدر من المستوى الأيديولوجي إلى البنية الاجتماعية السياسية ومنها إلى مستوى الاقتصاد في معناه التاريخي الشامل الذي يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة التحكم الإمبريالي. هذا هو طريق التحليل والبحث، أما طريق العرض فهي العكس... إلا أنه يجب التنبيه على غرور من يعتقد أن الإنطلاق من القاعدة الاقتصادية يعطينا مجالاً موضوعياً لا يبقى معه محل للنزاع أو الجحود، فننجو بذلك من خطر الخلط الأيديولوجي الناتج عن ضعف عقلانية المجتمع المدروس[1]. الواقع أن مجرد الاستشهاد

(1) أشكال هذا الخلط الايديولوجي متعددة كما هو معلوم في محله. انعكاس الواقع على جميع المستويات، في الذهن يطرأ عليه إما ضغط واما تحوير وإما تلوين وإما تعكير وإما لوي وإما قلب.. كل هذه التغييرات بسبب نوعية الأدوات المستعملة في التحليل. هذه التغييرات كلها موضوعية لا ذاتية فحسب، أي أنها تنتج عن ارتباط الثقافة بوضع تاريخي واجتماعي لا يمكن للفرد أن يتخطاه كلياً. =

بأرقام الإنتاج والاستهلاك، ولو بدون تعقيب، يعكس لدى القارىء المستيقظ وضعية المجتمع المحيط بصاحب الاستشهاد.

طرحت مسألة علاقات الماركسية بالإسلام من جديد على بساط البحث بسبب ظاهرة فرضت نفسها اليوم على كل ملاحظ وهي أن الدول العربية لم تعش التلازم المفروض نظرياً بين معاداة الاستعمار وتبني المثل الاشتراكية واستيعاب المنهجية الماركسية. بل العكس من ذلك مارست تنافراً متزايداً بين هذه العناصر، بحيث صار الانتقال التدريجي المنتظر من بيروقراطية البورجوازية الصغيرة إلى الاشتراكية الماركسية بعيد التصور.

هل هذه الظاهرة عرضية[2]؟ إذا كانت فعلاً كذلك فلا داعي لدراستها بإمعان لأن ما نجم عن الصدفة يمكن أن يختفي صدفة. أما إذا كانت ناتجة عن سلسلة أسباب واقعية يمكن التنقيب عنها فيجب أن يجري البحث على ضوء الافتراض التالي: كل أيديولوجيا مسيطرة على مجتمع ما، كان من المفروض أن يتخطاها ذلك المجتمع منذ عقود ثم احتفظت رغم كل شيء بفعاليتها، لا بد أنها تعبِّر، بكيفية أو بأخرى، بمجرد استمرارها، عن واقع حياتي ومتطلبات ما تزال ملحة، في حين أن أية أيديولوجيا معاكسة لها، تعتبر نفسها علماً تجريبياً، لكنها رغم زعمها لم تنفك عن كونها هامشية، لا بد أنها تحتوي على قسط وافر من التحويرات الأيديولوجية التي تجعلها ترى علماً وانعكاساً مطابقاً للواقع ما هو، في الحقيقة، تخمينات وتطلعات ونزوات فردية ذاتية.

انطلاقاً من هذا الافتراض نقول أن مستقبل الماركسية العربية مرهون بقدرتها على

= هناك طبعاً درجات في التحرر من هذا التعكير، بالتثقيف أولاً، بالممارسة ثانياً، بالمحاسبة الذاتية والنقد المستمر ثالثاً، لكن هذه العملية لا تنتهي أبداً. ومن هنا نشأت مشكلة جادة بالنسبة للماركسي. إما أن يقبل تعميم النقد الايديولوجي حتى بالنسبة لنظريته ويصبح دائماً في حذر مما يعقل ويقول وينظر. وإما أن ينفي التعكير الايديولوجي عن الماركسية ويخصصه للفكر البورجوازي الصغير والاقطاعي، وبذلك يرفض من الأساس شرعية اجتماعيات الثقافة كما نجدها عند منهايم ولوكاتش الشاب. رأيي أنه مهما يكن من نتيجة النقاش عموماً، الواجب على مثقفي الدول المتخلفة تعميم النقد الايديولوجي، لكي لا ينحدروا إلى أسفل دركات الخلط، كما رأيناه منذ زمن قريب في حياتنا الثقافية.

(2) يقول بهذا الرأي من يعطي للعلاقات الدولية الدور الأكبر في تطورات المنطقة العربية ويظن أن تجميد مشكلة فلسطين بسبب الصراع الروسي - الأميركي هو الذي أضعف جانب الماركسية العربية إزاء الايديولوجيات المناوئة لها.

تمثل وتطبيق هذه الفرضية، باستعدادها لكي ترى الخصم على قوته وذاتها على حقيقتها. مستقبلها منوط بقدرتها على تحليل ونقد مراحل تكوينها ووضعيتها الحاضرة في المجتمع الذي تعمل فيه. في آخر المطاف هذا المستقبل متوقف على تقدم المجتمع العربي في طريق العقلانية الحديثة.

إذا أغفلنا العلاقات الجدلية التي تربط الماركسية العربية بالمجتمع العربي ـ أي أن تقدم أو تعثّر أحد العنصرين يؤثر سلباً وإيجاباً على الآخر وعلى ذاته في آنٍ واحد ـ سنبقى دائماً في نطاق الوصف الخارجي بعيدين عن التحليل العلمي[3]، إما أن نصف بدون إبداء حكم وإما أن نلون الحاضر حسب اختيارتنا وإرادتنا.

— 1 —

هناك لعبة شغف بها، بعد الحرب العالمية الثانية، المختصون في شؤون الإسلام من المستشرقين وهي استخلاص قواعد الإسلام من القرآن والحديث، ثم تجريد ملامح الاشتراكية الماركسية من كتبها المبسطة بدون اعتبار للأوضاع الاجتماعية والتطورات التاريخية، ثم مقابلة الصورتين المجردتين رأساً وبدون وساطة منهجية. ولقد دلت التجربة أن نفس المراجع تسوق إلى خلاصتين متعارضتين: إما تناقض الماركسية والإسلام على طول الخط وإما تناسبهما التام الذي ينبىء بتقاربهما اللازم[4].

إن الماركسية والإسلام أيديولوجيتان تحملهما وتروجهما وتستخدمهما قوى اجتماعية تكون معينة في زمن معين. لا بد إذاً من دراسة وتحليل وتشخيص هذه القوى، وتبعاً لهذا لا بد من تحليل المجتمع، الذي تعمل فيه القوى المميزة، ككل في مركزه في عالم اليوم. يمكن التمييز نظرياً في طريق التحليل بين مستوى السياسة، وهو مجال الأقلية الحاكمة، ومستوى المجتمع، وهو ميدان العلاقات فيما بين الطبقات والهيئات والفئات، ومستوى الاقتصاد، وهو نطاق القوى الإنتاجية، وأخيراً مستوى التاريخ، وهو مجموع علاقات الهيمنة الإمبريالية وتحكم أقلية من الدول في السوق العالمية بحيث تحدد قيمة قوة العمل

(3) الوصف هو مرحلة سابقة للعلم، لا يكون كذلك إلا إذا توصل إلى اكتشاف الآلية الداخلية لكل ظاهرة طبيعية. والتجربة الفاصلة في الميدان العلمي هي تركيب نمط مصغر لتلك الظاهرة. وهذا عام بالنسبة لجميع العلوم.

(4) من يقول بالرأي الأول يؤكد على ضمان الملكية الخاصة في الاسلام وإن كثيراً من الأحكام الشرعية لا تطبق فعلاً إلا في نطاق ممارسة التجارة، في حين أن من يقول بالرأي الثاني ينبه على انعدام مفهوم الحرية الفردية في النظامين وتغلغل فكرة الشمول فيهما معاً.

الإنساني حسب معطياتها الخاصة. هذه المستويات متفاوتة التأثير والتأثر في الواقع وبعد ذلك في الذهن، لكن الواقع لا يتوصل إليه إلا إذا ترادفت التحليلات المختصة في كل منها، لذلك سنأخذ في هذا المقال نتائج أبحاث خاصة كمسلمات لأن المجال لا يتسع للبرهنة عليها، وإن كانت دلائلها موجودة في محالها.

من هذه المسلمات أن وضعية التبعية، كيف ما كان نوعها: أكانت مبنية على الغلبة العسكرية كما كان الحال في العهد القديم والوسيط، أو على الاستيطان كما كان الحال إلى أمد قريب في الاستعمار العصري، أو على التحكم في السوق الاقتصادية العالمية كما هو وضع الإمبريالية المعاصرة. . ، في كل هذه الأحوال ينتج عن التبعية تطور عكسي وتقهقر قطاعي، أي إن المجتمع التابع يتقدم أو يتغير في بعض قطاعاته في حين أن قطاعات أخرى لا تبقى على حالها كما يتبادر إلى ذهن المرء بل ترجع عضوياً وضرورياً إلى مراحل تخطتها في الماضي. بناءً على هذا، تتغير جذرياً مفاهيم الطبقة، والعلاقات الطبقية، وعلاقات البنى القاعدية والذهنية.

إذا اعتبرنا المجتمع كمجموعة علاقات، فهذه لم تعد متكاملة، متجانسة، مباشرة، أي لم تعد تكون نظمة النظمات.

المجتمع المغلوب على أمره، المسيطر عليه، هو مجتمع مشتت في ذاته، مقطوعة فيه علائق التسبب، فتتجاور فيه الأزمنة، والحقبات التاريخية والفئات المتحجرة دائمة التولد. . . الخ، فالقاعدة الاقتصادية تتوزع إلى مجالات متفاوتة المعاصرة، والفئات الاجتماعية ترتبط إلى قواعد اقتصادية مختلفة والأيديولوجية تنتمي إلى أصول تاريخية متنافرة[5]. تبقى هناك علاقات بين القاعدة الاقتصادية، الفئات الاجتماعية، والأيديولوجيات، لا شك في ذلك، لكنها تفقد صبغة المباشرة والتطابق ويزداد دور المستويات التوسطية.

هذه نقطة يجب الاعتراف بأهميتها مسبقاً ـ إذا رفضناها وأنكرنا أن هيكل المجتمع المغلوب وهيكل المجتمع المسيطر لا ينتسبان إلى نمط واحد بحيث لا ينفع الأخير، لا في شكله الراهن ولا في طور من أطواره السابقة، كنموذج لتحليل الأول، فالنظرة إلى

(5) نكتفي بمثال واحد ـ الطبقة العاملة الجزائرية في فرنسا، التي يتراوح عددها بين 700.000 و 800.000 عامل والتي لعبت دوراً رئيسياً بكيفية مباشرة أو غير مباشرة في تطوير المجتمع الجزائري وفي تنظيم الحركة السياسية والثورية الجزائرية، إلى أي قاعدة اقتصادية تربطها؟ القاعدة الفرنسية، أم القاعدة الجزائرية التقليدية أم نمحوها تماماً من الوجود لأنها بين مجتمعين؟

مجتمعنا، قبل الفحص وقبل التحليل، تكون خاطئة منذ البداية، وبالتالي فإن كل برنامج وكل عمل بني على هذا الأساس الواهي يتأثر بالماجريات ولا يؤثر فيها بالقدر الذي نتخيله.

للبرهنة على هذه النقطة يجب القيام بدراسات منهجية كثيرة حول تاريخ الدول العربية أيام سيطرة الاستعمار الأوروبي والعثماني، كل بلد في نطاقه الموضوعي بدون تعميم ولا تخصيص مفترضين. وهذا الدرس المنهجي ما يزال في خطواته الأولى، إلا أن الأبحاث القليلة التي أنجزت[6] تبين بكل وضوح أن الأيديولوجية في كل بلد خاضع لغيره تكون متأخرة بالنسبة للهيأة الاجتماعية، وهذه تكون متأخرة بالنسبة للقاعدة الاقتصادية.

قد يتساءل القارىء: ما معنى كلمة التأخر هنا؟

معناها أن الذهنية الأيديولوجية تجد تعليلاتها، المعقولة لا المتخيلة، في نظام اجتماعي سابق، وإن المجتمع التي تلاحظ فيه كان يمكن، حسب عرف واستطلاعات علماء الاجتماع، أن يبدع أيديولوجية أخرى أو يتجانس معها. بعبارة أوضح: إن التفاوت بين قاعدة المجتمع المسيطر وقاعدة المجتمع المسيطر عليه يضاعف في الميدان المجتمعي ويضاعف أكثر في المجال الأيديولوجي[7].

هذا التأخر المضعَّف في الميدان الأيديولوجي يضع الأيديولوجية بالذات في مركز التحكيم، في الواقع أولاً: يظهر للأجنبي أن العامل الأيديولوجي هو الأساس في كل تطور مرتقب، وفي السياسة ثانياً: إن الثورة ـ وحتى الإصلاح يكتسي عملياً شكل ظاهرة ثورية ـ يتلخص مضمونها في رد الأيديولوجيا إلى مستوى المجتمع بالدعاية والتعليم، ورد المجتمع إلى مستوى الاقتصاد عن طريق القانون[8]. إن الثورة قبل وبعد كل شيء تقويم

(6) ننبه هنا على أهمية دراسة أنور عبد الملك حول مصر ـ «الايديولوجية والانبعاث القومي: مصر الحديثة» بالفرنسية، دار انثروبوس، باريس 1969 ـ هذا الكتاب يجب أن يناقش فصلاً فصلاً لكي نتخلص من كثير من الآراء المبتذلة التي تشوه ماضي وحاضر الشرق العربي.

(7) طبعاً هذه الملاحظة تتضارب مع الأفكار الجارية عند الأوروبيين وغير الأوروبيين، حيث يقولون إن الفرق يقتصر على النظام الاقتصادي وأما في «التمدن» فالأوروبي متخلف بالنسبة للعربي، للهندي أو الصيني. إلا أن البحث التاريخي المنهجي يثبت عكس ذلك تماماً. ونحن نعلم أن النتائج العلمية تعاكس دائماً الملاحظات البديهية.

(8) لا ينتبه عدد من الناس إلى أن تحكم الاقتصاد في تهيء الازمة الثورية يكتفي تماماً ولمدة أثناء الثورة التي يتغلب فيها الطابع الارادي ـ ومن هنا جاء رمي لينين بالثورية الانقلابية من طرف العناصر =

العلاقات المعوجة. حينذاك يتمايز مفهوم الواقع عن مفهوم الطبيعي أو البديهي، فالعلاقات المشاهدة تعود غير طبيعية في حين أن العلاقات الطبيعية، أي المرجع الذي يقوم على ضوئه الحاضر، هي تلك التي ينبني عليها مجتمع آخر إما في طوره المعاصر أو في طور سابق له، وراء التحليل الثوري أو الإصلاحي، وراء العمل السياسي المتفرع عنه، نتلمس نمطاً هو في الحقيقة بنية تولدية، أي مجموعة علاقات التتابع الزمني في مجتمع إنساني[9]. كل ثورة تقويم في مضمونها، وكل تقويم يدور في إطار التاريخية أو بالأحرى التاريخانية[10] ويعطي للتولد الزمني وزناً أقوى من علاقة التناسب المتزامن. التولد يطغى على التزامن.

وفي هذا الاختيار المنهجي يكمن اختيار فلسفي مهم لا محل هنا لتوضيحه، مكتفين بالإشارة إلى أن كل من يثبت أولوية التزامن على التولد ينتهي إلى الاعتقاد بحقيقة خفية[11]، في حين أن من يقول بالعكس يستخلص أن الحقيقة ليست إلا ما حققه التاريخ، بدون أي برنامج مسبق، حسب نتائج أعمال الأفراد والمجتمعات غير المتوقعة.

والتقويم المذكور يهدف إلى خلق وعي تاريخاني في المجتمع الذي يجب تطويره كي يتعود على إدراك تدرج الأنظمة الاجتماعية في سلم زمني معين ويحكم على كل القضايا التي تعترضه على ضوء هذا التدرج الفعلي لا على ضوء حقيقة مرقومة أزلياً في لوح محفوظ.

= الاصلاحية في الاممية الثانية. لكن هذا لا يكفي في حل مشكل دور «المادية التاريخية» أثناء الثورة ذاتها. وهذه نقطة ناقشها لوكاكش في فصل من كتابه المشهور «التاريخ والوعي الطبقي».

(9) في كل فكر ثوري أو إصلاحي، جدلي أو تطوري، المهم هو الانتقال من حالة إلى حالة، من أنظمة اجتماعية إلى أخرى ـ لذلك يستعمل هذا الفكر التحليل البنيوي في نطاق خاص لا كرصد علاقات المظاهر المتزامنة، بل تحديد علاقات هذه المظاهر أثناء تطوراتها في مدة زمنية معينة، فالتحليل البنيوي العادي يكون حينئذ مرحلة أولية وسهلة نسبياً.

(10) كل منا يميز بين التاريخ كسلسلة أحداث منقولة، وكمنطق لهذه السلسلة، وكتحديد خارجي لهذه الاحداث، لا بد إذاً من تمييز لغوي بين هذه المفاهيم وإن لم نهتد بعد إلى هذا التمييز بكيفية جماعية. استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الحدث التاريخي بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ماروى ويروي عن الموجودات. أنظر مقال العرب والتاريخ ضمن هذا الكتاب.

(11) هذا صحيح بالنسبة لكونت في القرن التاسع عشر وبالنسبة للبنيويين المعاصرين، مثل ميشيل فوكو.

من هنا نتوصل إلى نتيجة منهجية مهمة وهي أن كل اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن، أو يجعله بين قوسين، ليصل حسب زعمه إلى رصد علاقات قارة يؤسس عليها الاستقراء العلمي، ثم ينتخب مستوى واحداً لاختصاصه بجميع العوامل الفعّالة، كقوة الإنتاج القومي في النزعة الاقتصادية، أو الدور الاجتماعي عند المدرسة الوظيفية، أو النزعات الفردية الدائمة في الأنثروبولوجية، أو البنية الصورية عند البنيويين. فهذا الاتجاه لا يمكن أن يساعد على تقويم الإعوجاج الأيديولوجي ثم الاجتماعي، بل من شأنه أن يزيد في الخلط الفكري أو التلفيق.

إذا ما اتجهنا في اتجاه مماثل وتبنينا إحدى النزعات اللاتاريخية وحللنا مجتمعنا العربي على ضوئها وأردنا أن نعمل على أساس هذا التحليل فكأننا نعمل على استمرار تشتيت المجتمع الذي هو في آن واحد عنوان وأساس التبعية.

والماركسية اليوم تتأثر غالباً بإحدى هذه النزعات ـ هناك ماركسية اقتصادية وأخرى إنسية وأخرى بنيوية... كما هو معلوم ـ وهذا لا يعني أنها تعود بدون أية قيمة وبدون أدنى قدرة على توجيه المجتمع ـ الواقع إنها تؤثر، لكن بالقدر، لا أكثر ولا أقل، الذي تؤثر به كل من الأيديولوجيات الأخرى. تستعملها فئة اجتماعية لأغراض خاصة مخالفة لما يتضمنه منطق الماركسية الأساسي ـ مثل هذه الماركسية تفقد الميزة العلمية التي تفاخر بها، والتي تضمن لها نظرياً شمول التحليل، وكونية التطبيق، وبداهة الحقيقة، والتقدم المستمر ـ بما إنها تعود في الواقع قادرة على تعليل بعض المظاهر دون أخرى، على عكس حياة مجتمعات دون أخرى، على إقناع أذهان دون أخرى، وبالتالي تكون عاجزة عن متابعة التطور الملموس، حينئذٍ تصبح تحت حكم التغيرات الاجتماعية بدون مساهمة في توجيهها.

— 2 —

كانت الملاحظات السابقة تدور حول وضع المجتمع العربي من الناحية الاقتصادية ـ التاريخية، أي حول مركزه بين المجتمعات المعاصرة له، وما يستلزم هذا الوضع من أدوات فكرية لكي ينعكس على وجهه الصحيح في ذهن عرب اليوم.

إذا اتجهنا الآن نحو الفئات الاجتماعية التي تستخدم لأغراضها أيديولوجيات متعددة، بما فيها الماركسية وأشكالها، نلاحظ تخلفاً آخر في تحليل توزيع السلطة عندنا. والسبب في ذلك هو النزاع القائم في ميدان العلوم السياسية بين أنصار الطبقة باعتبارها الوسيلة الوحيدة المجدية للتحليل وأنصار النخبة التي تتكون من عناصر مختلفة الأصل

الاجتماعي. قد يحق للمرء المستقر في البلاد المصنعة، رأسمالية كانت أم اشتراكية، أن يختار لنفسه بين النظرتين حسب نتائج كل واحدة منها في الأبحاث التطبيقية. لكن من يعيش في بلاد عرفت سيطرة أجنبية لمدة طويلة وما تزال اليوم ناقصة التصنيع، لا يسعه إنكار استقلال النخبة النسبي. لأن هذا الاستقلال عن الطبقات المتمايزة أو في طريق التمايز لا يشكل إلا مظهراً آخر للتكسير المجتمعي (أو عدم التناسب العضوي) في تلك البلاد. إذا رفضنا مبدئياً أن تكون تناقضات العناصر المكونة للنخبة من نوع مستقل عن تناقضات الفئات الاجتماعية، تحددها أسباب تاريخية قديمة جداً وأخرى عارضة ستختفي عنا وقائع تنقر في شعورنا دون أن يوضحها العقل. فيأتي المحلل القائل باستقلال النخبة، ويشخصها ويفسر بها تطورات معروفة ثم ينتهي به القول: إن الطبقة مفهوم إسمي لا ينطبق على واقع في المجتمعات غير المصنعة. وإذا فهم الواقع على ضوء نظريته في حين أن أنصار الطبقة يغرقون البديهيات في عموميات الاجتماع المجرد، يحق له أن ينكر الطبقة كوسيلة للتحليل.

إن مشكلة النخبة في بلاد عرفت التبعية والتقهقر القطاعي تندرج تحت مسألة أعم تتعلق بالمنطق السياسي[12]. فالكلام السياسي لا يطابق الواقع كما يعاش إلا إذا كانت الأقلية الحاكمة فرعاً عضوياً من الطبقة، تتحكم الثانية في الأولى بكيفية مباشرة وتحديدية. وهل هذا الشرط يوجد في كل الأحوال بلا استثناء؟ إذا افترضنا ذلك، فكأننا وجدنا حلولاً لكل مشاكلنا بمجرد طرحها، أكنا ننتمي إلى الليبرالية أو إلى الأشتراكية، لأننا نسلم منذ البداية أن النزاع السياسي تقوده بالضرورة المنفعة الاقتصادية المستقلة عن أي دافع آخر ويخضع لقوانين اصطلاحية مقبولة لدى جميع المتنافسين.

إذا توخينا الجد علينا أن نوضح أن العلوم السياسية برمتها، عندما تبحث في السلطة ووسائل الاستيلاء عليها واستغلالها، إنما تبني كل مناهجها على المسلمات المذكورة في المقطع السابق والتي هي نتيجة التجارب الأوروبية في القرن الماضي على الخصوص. وعلينا ثانياً عندما نتكلم عن بلد غير أوروبي، في المعنى الضيق[13]، أن نختبر في واقع

(12) من أراد أن يدرك إلى أي حد اخفق الفكر الفلسفي الاسلامي في القرون الوسطى، عليه أن يراجع كتاب فرانسوا شاتله «نشوء الفكر التاريخي عند اليونان» 1962 ليرى كيف تؤلف المفاهيم التالية: منطق، مدينة أو سياسية وديمقراطية نظمة ملتحمة. وراء الديمقراطية توجد فلسفة كاملة ولا يمكن أن تقحم الديمقراطية في أي فلسفة اخترناها. وهذه الاستحالة ذهنية وواقعية في آن واحد.

(13) لا تكون المجتمعات السلافية وأجزاء من إيطاليا وإسبانيا أوروبية في هذا المعنى.

الحياة وجود أو عدم وجود هذه المسبقات. إذا لم نأخذ مثل هذه الاحتياطات سنحكم على أنفسنا بأن لا نرى ظاهرة مهمة اليوم في البلاد التي نعنيها وهي أن كل منطق سياسي، إشتراكياً كان أو ليبرالياً أو قومياً، قد يفقد فعاليته ويعجز تمام العجز عن عكس أدنى شيء من الواقع بسبب تفكك المجتمع وعدم تناسب أعضائه.

والمؤرخون الأوروبيون يعرفون مثل هذه الفترات في ماضي قارتهم، أيام الإرهاب، في فرنسا مثلاً بين 1793 و 1795 وفي روسيا بين 1924 و 1927، التي تتعدد فيها البرامج السياسية ويصعب على الباحث أن يرجع أيّاً منها إلى فئة واحدة معينة، فنجد البرنامج الواحد معزواً عند المؤرخين إلى فئات متضاربة المصالح والمشارب وذلك لأن الانفجار الثوري أضعف ورهّف العلاقات بين الأيديولوجيات إلى حد الانعدام.

إن الفئات الحاكمة في الدول العربية لم تدرس بعد بكيفية منهجية مقنعة. لم تحدد من الوجهة الاجتماعية بتدقيق، وإنما أطلقت عليها جزافاً مفاهيم استنبطت من تجارب معدودة وجمدت ثم عممت بغير موجب ـ وخطأ التجميد الميتافيزيقي للطبقات وخطأ التعميم الإسمي، نتجا عن هفوة أدهى ارتكبت في طريقة البحث وهو التركيز على مطلق فعّالية العلاقات الوظيفية، المتزامنة على حساب العلاقات التولدية ـ وهل تغتفر مثل هذه الهفوة في حق مجتمعات قيل عنها أنها «مقابر كبرى لقوميات محتضرة»؟

هل يعني هذا القول أن الطبقات لا تلعب أي دور في تحديد الفئات التي تكون النخبة السياسية؟ وهل يؤدي هذا القول إلى «قلب» الجدل من جديد ليمشي على رأسه؟ الجدل في كنهه هو قبول إمكانية تغير اتجاه علاقات التحديد في بعض الأحيان، ولولا هذا الافتراض لا نحطّ الجدل إلى مستوى الملاحظة الصرفة. والنقطة كلها متعلقة بكيفية هذا التحديد الطبقي، مباشرة وبدون توسط أم لا؟ إذا كان بتوسط، فالعلاقة يمكن أن تقلب ويظن الملاحظ غير الجدلي إن المسبِّب هو المسبَّب، وهنا لا ينفع الاستنتاج النظري، يجب استحداث مفاهيم جديدة ودقيقة لإدراك دقائق الممارسة الاجتماعية، انطلاقاً من أن الهدف هو تفسير معقول ومقنع لهذه الدقائق.

بما أن الأبحاث المنهجية حول الأقليات الحاكمة في البلاد العربية غير متوفرة الآن فلا مفر من العمل بفرضيات عامة، أخطرها بالنسبة لنا على شرط أن يدعمها البحث المستمر، أنه لا يوجد تطابق بين التناقضات الطبقية وانقسامات النخبة[14] في بلد متأخر.

(14) النخبة ليست الحكومة، أو الادارة، أو الحزب المنظم، بل مجموع الاعضاء الذين يشاركون من بعيد أو قريب، كمناصرين أو كمعارضين، في الحوار السياسي. واللانخبة هم الآخرون الذي لا يشاركون

فانغلاق النخبة النسبي، الناتج عن تاريخ تكونها، يجعل الأيديولوجيات التي تميز بين فئاتها، أيديولوجياً مضعفة، بمعنى أنها لا تعكس بكيفية مقلوبة صورة الواقع في أذهان الأفراد وحسب، بل تُختار عن وعي، كمجرد علامة تمييزية مؤقتة في خدمة أهداف غير التي تحملها في طياتها. وإذا أضفنا إلى هذين التحويرين الضمنيين تحويراً آخر يقحمه كل مُتلق، مستوعب للأيديولوجية، فنجد أنفسنا أمام ثلاثة تشويهات، وهو أقل ما يجب التنبيه عليه، للواقع السياسي في أي برنامج. كيف يستغرب بعد هذا أن يحكم «الواقع» أحياناً بغير ما يتوقع بناء على تحليلات البرنامج المذكور باعتباره صورة وفية وصفية للعلاقات الاجتماعية التي يحياها الأفراد؟

هذه بعض الملاحظات المقتضبة حول وعينا لأحوالنا السياسية الحاضرة والأخطار التي تترقبنا عندما نقصر في أخذ الاحتياطات الكافية قبل أن نعبر عنها. ولننتقل الآن إلى ميدان الذهنيات.

— 3 —

داخل هذا الإطار العام من التقهقر القطاعي ومن استقلال نسبي للنخبة، تتغلب في ميدان الأيديولوجيات نزعة قومية، إسلامية أو عربية. نترك جانباً هذه الأخيرة لأن تحليلها يستلزم مقالاً آخر ونتساءل بالنسبة للأولى عن أسباب استمرار غلبتها على مجتمعنا.

يجب أولاً أن نلفت النظر إلى نقص آخر في البحث الاجتماعي: كما أن درسنا لماضينا القريب، وتحليلنا لهوية المستأثرين بالحكم عندنا، متأخران جداً، كذلك بحثنا في اجتماعيات الدين يكاد يكون منعدماً، علماً بأن عدم الاهتمام به يكتسي مغزى في حد ذاته لأنه يعني أننا ما زلنا لا نميز بين مفهوم الإنسان المطلق ومفهوم الإنساني الديني.

لا نعني بالإسلام هنا، مجموعة القواعد الفقهية المأخوذة من القرآن والسنّة كما يفعل المسلمون والمستشرقون على السواء[15] كما أننا لا نعني به التعبير الجديد الذي يصطبغ بلون

= لعدم الاهتمام وبالتالي لعدم الوعي - ويمتد التمييز بين النخبة واللانخبة من مظاهر الحياة اليومية إلى التفكير إلى اللغة المستعملة. لذلك فإن مفهوم النخبة في البلاد المتخلفة غير مفهومها في البلاد المصنعة. ويجب على القارىء أن يحتاط حتى فيما كتبه انطونيو غرامشي حول فئة المفكرين والنخبة العضوية الطبقية لأنه يتكلم عن بلد نصف مصنع متأخر. يجب تمحيص مقالاته مع أنها أنفع ما كتب في المؤلفات الماركسية بالنسبة لحالتنا الخاصة.

(15) تغلغل فينا الفكر الفقهي حتى أصبحنا لا نعتد بعدم التطبيق وإن دام قروناً وقروناً، معنى ذلك أننا، =

الأنسية والليبرالية كما نجده عند بعض المؤلفين المتأخرين المتأثرين بالاستشراق، لأنه رغم وجوده وذيوعه في بعض الأوساط ما زال هامشياً في حياتنا العامة. إن الإسلام الذي يمثل اعتقاد الأكثرية من فئتنا المفكرة يمكن أن نحدد ملامحه العامة كالآتي:

1 — ينتهج القوموية كمبدأ لأنه ينظر إلى الماضي القريب كانحطاط غير مبرر، منشأه تحامل الغير والتاريخ علينا، ويحتم علينا أن نستدرك ما ضاع منا ونشيد مستقبلاً مزدهراً يتحقق لا محالة لأنه وعد من الله.

2 — يعادي النظام الرأسمالي، لا على أساس البحث الواقعي ومنطقه الضمني، بل لأنه آية العالم الغربي الظاهرة، ذلك العالم الذي استعمرنا ووجب علينا أن نغايره في كل وجه ما أمكن ذلك.

3 — يدعو إلى مساواة، غير متأصلة في التركيب الاجتماعي، بل ناتجة عن سياسة تختارها الدولة المتسمة بالقوة والعدل، والمساواة ليست إلا وسيلة تخدم هدفاً أعلى: وحدة الأمة لأن الوحدة بدورها عماد النهضة المرتقبة.

4 — يتميز بصبغة طوباوية ضمنية، أي إنه يرفض مبدئياً التحاكم إلى الواقع والتجارب العمومية بدعوى إن النظام الذي يصبو إليه لم يطبق أبداً ولا يمكن أن يطبق بكيفية حاسمة إلا إذا عاد المسلمون إلى إسلامهم الأصلي. والشرط في الحقيقة مناف لتحقيق المشروط، فتبقى الدعوة مبنية على الاقتناع، على بديهية المطلوب، لا يؤثر فيها أبداً أي إخفاق مهما كبر[16].

= منذ البداية، نجعل التاريخ بين قوسين ونعتبر عمر بن الخطاب معاصراً لنا تمام المعاصرة. النتيجة من الناحية المنطقية هي أنه لا يمكن ربط أي حوار في مثل هذه الأحوال، لا مع الغير ولا حتى مع ذلك القسم من ذواتنا الذي يعيش في القرن العشرين. إذا امتنعنا عن التحاكم إلى الواقع، باعتباره واقعاً مفروضاً علينا، وقبلنا الرجوع إلى النصوص وحسب فإننا ننفي المسألة من الأساس لأن التحاكم إلى النصوص يستلزم في كل دقيقة الايمان، وهذه ظاهرة لم تفارق الفكر السلفي منذ أواسط القرن الماضي.

(16) نرى بوضوح أن هذا الفكر ايديولوجي، أي يتضمن تحويراً لمفهوم الاسلام المكتوب وهذا التحوير يحصل عن طريق الانتقاء فحسب: بأخذ آيات قرآنية في معناها الظاهر وأخرى في معناها المجازي، وتمييز بين الأحاديث لا على أساس قوانين «ميزان الاعتدال» بل اعتماداً على الفكر المجرد ثم بترتيب الصحابة والخلفاء لا كما نظر إليهم معاصروهم والمؤرخون بل حسب اتجاهاتنا الفكرية والسياسية الراهنة.

هذه الأيديولوجية هي التي تؤثر اليوم في معظم المفكرين عندنا ولا يضيرها في شيء أن نلاحظ عليها أنها تغاير الإسلام الفقهي، أو أنها لا تطابق سلوك العامة الذي ما زال يخضع لظواهر الأديان الطبيعية ويحتضن ميثولوجيات بعيدة كل البعد عن فلسفة التوحيد. يجب أن نأخذ هذه الذهنية كما هي، كقسم من الواقع الفكري والسياسي، ونبحث في أسباب استمرار جاذبيتها رغم التغييرات الاجتماعية الطارئة على المجتمع العربي منذ ما يزيد على قرن.

إن بعض الباحثين، اعتماداً على دراسة جزئية، يربطون الأيديولوجيا الإسلامية بنمو البورجوازية الصغيرة الريفية، نمواً ثقافياً وسياسياً نلاحظه في كل البلدان العربية المعاصرة طبقة جديدة، بل عكس الفئات الأخرى، هي الوحيدة التي تمثل في آنٍ واحد التغير والمحافظة: التغير لأن وظيفتها قد تحول والمحافظة لأنها لم تبرح محيطها التقليدي - مع أن ظاهرة الاستمرار تخفي حقيقة التغيير حتى في أعين أعضاء هذه الطبقة أنفسهم، فيستعملونها كشعار وكأداة في العراك السياسي والاقتصادي ضد فئات أخرى منافسة لهم، يعتبرونها دخيلة لسبب من الأسباب - ويتخذون الاستمرار الظاهري، إما في اللغة أو العوائد أو الأثاث . . كتحديد للهوية[17].

إن ترابط البورجوازية الريفية والأيديولوجيا الإسلامية يستحق مزيداً من البحث، إلا أنه لا يكفي لتعليل استمرار فعالية هذه الأخيرة في مجتمعات متفاوتة التطور، خاصة وأن ارتباط الظاهرتين وثيق إلى حد أنه لا يمكن تفسير الواحدة بالأخرى بل يجب تفسيرهما معاً بالرجوع إلى ظاهرة ثالثة.

ولنتقدم بملاحظتين في هذا الموضوع:

الأولى أنه ما دام الاقتصاد (ولا نعني هنا التقنولوجية وحسب بل القدرة على تنظيم الإنتاج القومي في كل مراحله من الاستخراج إلى التسويق) خارجاً عن تصرفنا المجتمعي، فلا يتضح للأكثرية أن مستوى الإنتاج هو الذي تتحدد فيه العلاقات بين الأفراد والجماعات والقوميات. وحتى العمل ذاته لا يتبين كتغيير للمحيط الطبيعي بل كوسيلة للاستهلاك فقط - فتصبح المساواة ترى فقط من وجهة الاستهلاك وتدرك مباشرة لأنها هي

(17) من هنا جاء ضعف مفهوم الاصالة الذي طغى على الفكر العربي والتأليف العربي منذ عقود، لأنه يعبر عن اختيار ذاتي مؤقت لاعضاء هذه البورجوازية الصغيرة الريفية. تصبح ميولاتها العابرة مقاييس للتمييز بين الدخيل والأصيل في كل الميادين.

المفهوم الأقرب إلى الأذهان في كل بحث حول علاقة الإنسان بالإنسان. وبما أنه لا بد من وجود من يقوم بهذا التوزيع ترجع الحكومة إلى معناها الأصلي، أي إلى وظيفة الحكم ـ فالصبغة الطوباوية تلتصق إذا بكل الأفكار لأنها نابعة عن الوضع ذاته، وتعبر عن رفض غير محدد لواقع اللامساواة ـ هذا الواقع لا يظهر في ميدان الإنتاج كما أن تحقيق المساواة يتأصل في التوزيع لا غير ـ فالنزعة الذاتية توحد تلقائياً بين التجربة الحياتية وبين الوعظ في الكلام السياسي، أي أن متطلبات التمني تتحد ظاهرياً بمكونات الواقع. وإذا تذكرنا أن الأيديولوجيا الإسلامية تأخذ أمثلتها من حقبة واحدة من تاريخنا العام، حين كنا نتصرف بكل حرية في خيرات أنتجها أو ينتجها الغير، أدركنا سبب انعدام مفهوم الضرورة التاريخية وضرورة الإنتاج في تصورنا وبالتالي في تحليلنا للواقع.

الملاحظة الثانية أن «منطق السياسة» عندنا لا يرتكز على مفهوم المصلحة، رغم انتشار كلمة التنمية، لأن هذا المفهوم هو زهرة شجرة فلسفية عظيمة، فلسفة النفعية وما تفرع عنها من أفكار ليبرالية وديمقراطية، وهذا الاتجاه الفكري بعيد كل البعد عن تاريخنا وتقاليدنا، بحيث لا يمكن أن تكون الفلسفة النفعية المنطق الضمني لكلام نخبتنا السياسية. بالعكس من ذلك يرتكز منطقنا على مفاهيم أخرى موروثة مثل مفهوم الولاء أو الأصالة المستخرج من معنى **السنّة**، مفهوم الوحدة القومية ونفي التمييز الطبقي المستنبط من كلمة **الأمة**، مفهوم العدل بمعنى التناسب المأخوذ من **القدر** الإلهي ـ العدل والمساواة، الاتحاد والطاعة، الوفاء بالعهد لأنفسنا ولماضينا، هذه مفاهيم جربناها وعشنا عليها طوال قرون، نفهمها بالإشارة بدون إيضاح لأنها المنطق الداخلي لكل ما نقول ونكتب. وبما أن رجل السياسة يصل إلى مراده بكل سهولة عند استعمالها، فلا يرى أي داعٍ لتغييرها. . فيرتكز بذلك النظام الذهني الذي هو خلاصة تاريخنا الطويل. ويعمل هكذا الاختصار في الأداء على استمرار الأنماط الذهنية التقليدية.

هذه هي الأيديولوجيا الإسلامية في خطوطها العريضة. وبإزائها تقوم أيديولوجيا ماركسية عربية، ما هي أوصافها؟

ينكر البعض شرعية هذا السؤال ويقولون: الماركسية علم وعمل أو ممارسة، إذا وصفتها من الخارج كظاهرة اجتماعية مثل الظواهر الأخرى فإنك تنفيها أثناء العملية ذاتها، تسلبها عنصرها الأهم، ولم يبق بين يديك سوى ظرف فارغ يمكن أن تحكم عليه كيف ما تريد لكن بدون نتيجة إيجابية.

اعتراض ليس بتافه لأنه أساس التمييز بين فلسفة «البراكسيس» حسب تعبير

غرامشي والفلسفة التقليدية اليونانية الأصل أي فلسفة الحقيقة المجردة الدائمة، أكانت مادية أو روحانية الاتجاه. إلا أن الاعتراض كان مقبولاً تماماً أيام ماركس أي عندما كانت الماركسية، كفكر وكعمل، تمثل النتيجة العكسية الجدلية للتطور التاريخي. كانت الرأسمالية واقع التطور والماركسية المنطق الواعي لهذا الواقع وكان كشف منطق الواقع هو في نفس الوقت وصفاً لهذا الواقع ووعياً لتغييره العملي فيتحد العلم والعمل في إجراء واحد ونجد أنفسنا هنا أمام صفة بديهية قل أن يوجد مثلها في الاستيعاب الذهني. لكن هذه الصفة عكرها قيام الدولة السوفياتية وانقسام الواقع التاريخي إلى تطور نيو ـ رأسمالي وتطور سوفياتي. لم يعد النقد الماركسي نقد التطور الكلي بل أصبح يدعي الحلول في التطور السوفياتي. عندئذٍ طرحت مشكلة عويصة جداً وهي ما العمل بالزمن الذي يمر بين الوعي بضروره الثورة وقيام الثورة الفعلية؟ وهل يؤثر في الوعي وبالتالي في العمل الثوري أم لا؟ هل هو زمن مليء أم فارغ كزمن نيوتن؟ قبل 1917. كان المشكل قائماً بالنسبة للأفراد فحسب، إلا أن كل فرد يتأثر بمنطق الواقع بقدر ما يكون ملازماً للممارسة الثورية، فتنجو المجموعة الثورية من الجمود الكلي أو اليأس التام، أي من الانفصام بين العلم والعمل، الذي يجربه الأفراد عندما يبتعدون عن الممارسة اليومية أو يقومون بها بكيفية آلية. أما بعد 1917 أصبحت المشكلة تعم المجتمعات، حيث صارت كلمة ثورة تحمل معنيين: معنى النظام القائم في الاتحاد السوفياتي ومعنى الحركة النقدية في باقي العالم. إذا أردنا إن نحافظ على الصفة البديهية التي تكلمنا عنها فلا بد أن نعتبر الماركسية نقداً لكل واقع مهما كان اسمه وادعاؤه، أما إذا قبلنا أنها تجسدت في نظام يظن أن الزمن يؤثر في الغير ولا يؤثر فيه، فننفي بالضرورة عن الماركسية الخاصة التي كانت تميزها عن الفلسفة التقليدية، ولا يجوز بعد ذلك الاعتراض على من يريد أن يصفها كأيديولوجيا. ثم ان جميع الحركات الأشتراكية بعد 1917 لم تنبع حتماً عن الحركات العمالية وهذه بدورها لم تنتج مباشرة عن التطور الرأسمالي القومي بل نشأت حسب مؤثرات أخرى منها السياسية ومنها الفكرية الصرف. يعود من الممكن عندئذٍ وصف التطورات الذهنية، حتى الماركسية، على حدة ثم محاولة ربطها بالقاعدة الاقتصادية، مروراً بكل المستويات الوسطية المختلفة، أو بعبارة أخرى لا يوجد مانع من القيام بنقد ماركسي للماركسية المجسمة في نظام.

أطلنا هذا التحليل النظري لأن المقام اقتضاه وأما، من الوجهة العملية، فكل منا يعلم أن كل حركة ماركسية قومية لها تاريخ خاص بها لا يستخلص من مضمون الدعوة الماركسية بل يجب تحليله من الناحية الاجتماعية وكشف تتابع أطواره تبعاً للظروف التاريخية العامة.

والآن كيف نتصور الماركسية العربية. نخص بالذكر المظاهر التالية:

1 — لم تعرَّب بكيفية تامة في أي بلد من البلدان العربية رغم التفاوت الموجود بين الأوضاع الإقليمية. كل منا يعلم تأخر حركة الترجمة عندنا كمّاً وكيفاً. لننظر إلى عدد الكتب الماركسية المترجمة، إلى ماهية هذه الكتب، إلى درجة الدقة في أداء المفاهيم، وسنرى تعثر تعريب الماركسية الذي يشير إلى مدى الترابط بين انتشار الماركسية في المجتمع العربي ودرجة معاصرة هذا المجتمع للمجتمعات المتقدمة.

بيد أن التعريب ليس النقل وحسب. لن تكون الماركسية معربة إلا إذا طبقت كمنطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا، إلا إذا فسرنا بكيفية مقنعة نقاطاً غامضة من التاريخ العربي، مثل قيام الدولة العباسية أو انهيار الخلافة الفاطمية أو انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس، أو ألقينا أضواء على مشكلات ثقافية عويصة مثل استمرار القصيدة البدوية في شعرنا أو توغل الأزدواجية اللغوية، الخ ـ وتكثر هذه الأبحاث إلى حد يستوعب المجتمع العربي المنطق الماركسي كأداة فعّالة في توضيح ماضيه وحاضره. أما إذا بقيت الماركسية عبارة عن عرض بيداغوجي مبسّط لمقولات ماركس في التاريخ والاجتماع والسياسة، ممثلة بأمثلة مأخوذة من مجتمعات وتواريخ بعيدة عنا، فستكون بمثابة فلسفة ضمت إلى فلسفات أخرى يختار المرء بينها ما يوافق مزاجه وأحواله الحياتية، كهندام جديد يستعار للزينة يوم المباهاة. تصبح الماركسية مجموعة من أقيسة صورية جاهزة لمن يريد أن يعلل بها أغراضاً فردية أو طائفية. ونحن العرب قد استعملنا في الماضي المنطق اليوناني لأغراض فردية، للدفاع عن حقوق السلاطين أو للتشويش على معتقد العامة[18].

2 — بسبب هذا التعريب الناقص، غير المتلون بنتائج الأبحاث العينية، تنحصر الماركسية في مجموعة أحكام تكون بمثابة قوانين منزلة. إن ما يسمى بالدوغمائية لا يختلف عن منطق الفقهاء عندنا الذين لا يعتبرون في أقيستهم تغيير الأحوال ويأخذون النص في صورته المادية تقريباً، غير عابئين بتحديده وتوقيفه في مفهوم مدقق. ومن هنا تنشأ مرونتهم المزيفة، لأن القياس يصبح استنتاجاً صورياً داخل حقيقة غير قابلة للتغير أبداً. عندما

(18) لنتذكر ما قاله الغزالي، وابن قتيبة قبله، عن المنطق اليوناني كمجرد اداة. ولم ير أي منهما ما وراء هذا المنطق من نظرة عامة حول التنظيم الاجتماعي، ومركز الانسان في الكون. لذلك مات المنطق بين أيدينا وأصبح مادة مستقلة تدرس في حد ذاتها. اهتم الغزالي باحياء علوم الدين ولم يهتم أحد بتجسيد الفكر اليوناني.

تنحصر الماركسية في قوانينها المبسطة، في نصوصها المستعملة على صورتها الحرفية، غير المجسدة في أحوال منقلبة، تصبح إذا نصوصية أو فقهوية مثل الفكر الإسلامي التقليدي. وقيمة المقولات الماركسية لا تنتج في هذه الظروف عن اختبار قدرتها على كشف منطق التطورات التاريخية والتلازمات الاجتماعية، بل عن عوامل أجنبية، خارجية، مثل تفوق الدول الماركسية أو الجدة، أو نبذ المعتاد المتداول أو التضايق من الواقع. وهكذا تجابه نصوص ماركسية نصوصاً إسلامية، ولا يمكن أن تؤثر فيها لهذه المماثلة بالذات. تريد الماركسية أن تتغلب على الأيديولوجيا الإسلامية بنفس الأدوات الذهنية التي استعملتها هذه الأخيرة مدة قرون ومهرت فيها. كيف التعجب إذا خرج الفكر الفقهوي منتصراً؟ إنه أكثر شمولاً، ووضوحاً من الفكر الماركسي المتحجر، بصفته تعبيراً وفياً لتجاربنا التاريخية، أمثلة معروفة لدينا منذ الطفولة ورموزه مفهومة، وإشاراته واضحة، وهو منطقنا الخفي المركز في ذاكرتنا من قبل أن نخلق.

3 — إن الماركسية في هذه الظروف تصبح معتقداً منفصلاً، متعالياً عن الحاضر لأنها لا تساعد على حل ألغاز الماضي المندسة في الأنظمة الاجتماعية وفي نفسانية الأفراد. ثم تحدد تلك الماركسية لنفسها، لفعالية قوانينها، مجالاً زمنياً (زمنية) طويلاً جداً (وهو الفترة الممتدة من مرحلة ما قبل الرأسمالية إلى مرحلة ما بعد الرأسمالية في الغرب الأوروبي) فتلعب بذلك الدور الذي لعبته في روسيا الماركسية الشرعية(19). تؤكد نسبية كل المبادرات السياسية وتحط من قيمة المتطلبات القومية، وتكمل بذلك عمل الليبرالية. فينحصر مفعولها في نقد الاتجاهات الثورية، بالدعوة إلى ضرورة الخضوع لقوانين التاريخ الحديدية. هذا الوجه من المسألة هو الوجه الأساسي في كل دراسة نقدية للماركسية العربية لأن الأمر لا يتعلق بصلاحية أو عدم صلاحية، بنفع أو عدم نفع هذه النزعة في المرحلة الحالية من حياة العرب التي تتغلب عليها حتماً الظاهرة الذاتية الرومانسية، بقدر ما يتعلق بعدم وعي هذه النزعة الشرعية بالدور الذي يفرضه عليه الوضع الراهن - لا ترى ذاتها كرد فعل مؤقت موازن للاندفاع الرومانسي بل تدعي لنفسها دقة الوعي العلمي.

ومن هنا نرى أن الماركسية العربية، المنفصلة عن الهيئة الاجتماعية، تتحول إلى علامة تمييزية فقط، وبذلك لا تشكل خطراً على الايديولوجيا الإسلامية لأنها لا تعكر عليها بديهية وعيها بذاتها - إن الصراع السياسي يتحمل إذاً التساكن

(19) بمعنى انها كانت قانونية، تعبر عن ذاتها في الصحف والكتب وبمعنى أنها تنفي الطفرة في التاريخ الاجتماعي، فتبرهن بذلك على معقولية كل نظام قائم، والنظام القيصري على الخصوص.

الأيديولوجي - الماركسية والإسلام يتماسّان بدون أدنى تداخل - لكن في مثل هذا التعايش تحتفظ الأيديولوجيا الإسلامية بتفوق كبير: إنها تؤكد ضرورة التميز عن الغير وتهدف إلى أخذ الثأر من قدر جائر، في حين أن الماركسية، على حالتها التي وصفناها، تخضع لأنسية فارغة وتعلل بذلك التأخر المستمر والتقهقر المخزي. كيف نتعجب حينئذٍ من أن الإسلام كأيديولوجيا يحتفظ في هذه الأحوال بقدرته على جذب القلوب واستمالة العواطف؟

وصلنا الآن إلى النقطة التي كنا نهدف إليها منذ البداية وهي إظهار تعارض الماركسية والأيديولوجية الإسلامية وفي نفس الوقت عدم تأثير الواحدة في الأخرى في شكلهما الراهن. نستطيع إذا أن نفهم ولو بصورة مختصرة لماذا تحتفظ كل واحدة بصلابتها العقائدية فلا ينتفع المجتمع بأية منهما. ننبه على أننا توصلنا إلى هذه النقطة بعد التحليل ولم ننطلق منها كإحدى معطيات الحياة - بيد أن أكثر الناس يتخذون هاتين الأيديولوجيتين كما تظهران في الواقع الاجتماعي ثم يربطون كل واحدة منهما بفئة اجتماعية يطلقون عليها إسماً بدون أدنى تعليل ويدون أن يثبتوا بالبراهين أن مضمون الاسم ينطبق على الفئة المعينة وأن ناموس العلاقات بين هذه الفئة وهذه الأيديولوجية يبقى قائماً بدون تغيير في كل الأزمان وفي كل المجتمعات. لكن القارىء ينخدع دائماً بمنطق العرض عند هؤلاء ويظن أن صفاء التسلسل الكلامي يعكس تسلسل الأحداث ذاتها. إلا أن منطق الكلام شيء ومنطق الأشياء شيء آخر[20] - يمكن أن يتصل المنطقان ويمكن أن ينفصلا، وكل من ادعى الاتصال وجب عليه البرهان.

— 4 —

إن الملاحظات السابقة كلها من نوع توجيهي، تدور حول ما يجب استنتاجه لو أنجزت جميع الأبحاث المقترحة. إنها تكتسي شكل فرضيات وأحكام مشروطة فما الداعي إليها؟

هناك تفسير خاطىء لمفهوم «البراكسيس» أو الممارسة الإبداعية، يعتمد على افتراض المطابقة الشاملة بين الممارسة والواقع، أي أن انعكاس الواقع في الوعي يكون دائماً وأبداً

(20) ومنطق «البراكسيس» لا هو هذا ولا ذاك - لا هو الصوري الذاتي ولا هو الوضعي المادي، بل هو تاريخ تجسيد الذهنيات بالخضوع الواعي إلى النواميس أو التوافق التدريجي، بعد الخطأ والاستدراك بين الواقع الملموس والذهن. وهذه العملية، عملية التموضع أو الخروج من الذات إلى اللاذات ضرورية لأنها أساس العلم الاجتماعي والعمل التاريخي، هي التي يغفل عنها كثير من الكتاب العرب الذين يستعملون كلمة «الاغتراب» دون أن يعوا أن هذا المفهوم هو تحوير وجودي للكلمة الماركسية.

مباشراً واضحاً وأن الممارسة الناتجة عن هذا الوعي لا يمكن أن تحيد عن الواقع. من يقول بهذه المطابقة المفترضة يستغني بالضرورة عن كل الاحتياطات النهاجية التي ملأنا بها الصفحات السابقة، لكنه في نفس الوقت ينزلق بالضرورة إلى نوع من التوكل البطولي لأنه يساق للأشياء من حيث يظن أنه يسوقها كما يشاء. صحيح إن «البراكسيس» يقحم في الواقع معاني مرتبطة بالأهداف التي يرمي إليها، فيسهل بذلك تحقيق هذه الأهداف ذاتها. إلا أن تحقيق المعاني، أو تجسيدها وجعلها محور استقطاب الوقائع، متوقف جزئياً على الأقل على إمكانيات فعلية، ناتجة عن البنى التي تجسدت فيها أهداف سابقة وبقيت متحجرة في المجال المجتمعي، لا بد من دراستها وتحليلها بالمعنى الأصلي أي إرجاعها إلى عناصرها الجوهرية ليمكن تركيبها حسب أنماط مستحدثة. وفي هذا الموضوع بالضبط، إما أن يرتكز التحليل على أساس «علمي» أي مجرد عن النزعات الذاتية، وإما أيديولوجي بمعنى أن النظرة إلى الأشياء تتلون بالنزعات. في الحالة الأولى يمكن التأثير في الواقع بالخضوع الواعي له وفي الحالة الأخرى يتحكم الواقع آخر المطاف مستغلاً الاستهزاء بقوانينه.

والتحليل العلمي يستلزم بالطبع أدوات فهمية، قد تكون أصلية أو مستعارة من مجتمع آخر. إلا أن التجربة والذوق السليم وحده يبينان إنه بقدر ما يتأتى الانتفاع بمخترعات الغير بقدر ما يتأثر المستعير بتقهقر المستعار منه. والواقع إن النخبة العربية التي تواجه اليوم ضرورة تحرير مجتمعها من أخطار الفكر الوسطوي والتلفيق، وصلت إلى سن الرشد في عالم كانت قد مزقته الفاشية وأذاعت فيه الزيف الفكري إلى حد أن العلوم الإنسانية تأخرت بعد الحرب العالمية الثانية في البلاد الرأسمالية والماركسية على السواء. تجمد البحث الماركسي وتاهت التجريبية الغربية، فوجدت الطبقة المفكرة العربية نفسها أمام أزمة مفاهيم، كيف يستقيم الوعي بدون مفاهيم مرنة وواضحة، وكيف يستقيم العمل بدون وعي وفيّ؟ رغم إلحاح الواقع، لا بد من أخذ كل الاحتياطات النهاجية قبل أن نفوه بأي حكم كان على وضعنا الراهن، ولا ينفع في ذلك الاعتماد على الممارسة الثورية في انطباق الأقوال والأعمال على الأحوال.

قد يتوقف القارىء هنا ويقول: هذه وثيقة إتهام لا غير تهدف إلى الحكم بالإخفاق على المذهب الماركسي؟

لا أنكر أن أصل البحث هو أولاً الاعتراف بالإخفاق في محاولة تصيد الواقع لأن شبكة البحث غير محكمة النسج، وثانياً الإحساس بالقصور في تحقيق أهداف سياسية

معينة، لكن الأمر لا يتعلق أساساً بالدفاع عن قدرة الماركسية على رصد الواقع بل يتعلق بضبط خطوات المجتمع العربي نحو المعاصرة مع مجتمعات تهدده يومياً بسلب سيادته ومقوماته الجوهرية مثل المجال الطبيعي، كما أن المشكل لا ينحصر في الاستيلاء على الحكم حسب تفكير ماكيافيلي، أي بواسطة البحث عن أقرب السبل للتوصل إلى تطبيق برنامج سياسي ناتج عن أيديولوجيا شاملة. لو كان الأمر بهذه البساطة لخف شأنه، لأن أي إخفاق تبرره الظروف لا يعطي الدليل القطعي على إفلاس الأيديولوجيا المذكورة والبرنامج المترتب عنها، ولا شيء يمنع أن يبقى مشكل الاستيلاء على الحكم في جدول أعمال جيل بكامله رغم كل الاخفاقات العارضة كما وقع ذلك أيام المعركة من أجل استرجاع السيادة السياسية.

المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً والذي نهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود الأيديولوجيا المنسجمة عضوياً والتي يستخلص منها برنامج مستوفٍ لشروط الاستيعاب والشمول والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفية ومقنعة لملامح ماضيه وتطلعات حاضره ـ هذه الأيديولوجيا لم تخرج بعد، إلى يومنا هذا، من القوة إلى الفعل ـ ومن يقول: بل الأيديولوجيا الماركسية معروفة منذ زمن، إنه كمن ينتظر نجاح حركة سياسية على أساس أفكار داروين أو دوركايم. برنامج الماركسية العربية (والتركيز هنا على الكلمة الأخيرة) ليس مجرد الأفكار الماركسية، بل هو تحليل ماضي وحاضر المجتمع العربي وإبراز منطقه الضمني حتى في استطلاعات مستقبله. ما دام هذا البرنامج غير موجود للأسباب التي ذكرناها، كيف يجوز الكلام عن إخفاق الماركسية في العالم العربي؟

إننا لا نملك من الآن صورة الماركسية العربية، لكننا نلمح صورتها العكسية، أي ما لا يجب أن تكون عليه:

1 ــ لا يمكن بحال أن تتوحد مع النزعة الاقتصادية وإلا عادت أداة بين أيدي البيروقراطيين الذين يخدمون نظاماً اجتماعياً لا يعرفون هويته بالضبط، ومع ذلك ينتظرون من هذه الخدمة أن تعطيهم حقاً في أن يخلفوه. لكن هذا الاستخلاف لو وقع على طريق الصدفة ومعرضاً لكل الآفات، لعدم الوعي بشرعيته.

2 ــ لا يمكن أن تصطبغ بصفة الشرعية وإلا انغمست في بحر الاجتماع الوضعي التبريري الذي يعلل وجود كل حكم قائم باعتبار القوانين التاريخية والمجتمعية، ويحكم مسبقاً بالإخفاق على كل تطلع رومانسي مهما كانت الفئة التي تدعو إليه

(الشباب، الجيش أو أقلية فلاحية مسلحة) ـ هذا لا يعني بالطبع إقرار كل المبادرات والمغامرات، لكن المغامرة في السياسة يجب أن يحدد مدلولها بالتسرع الإرادي في تطبيق بعض المطالب كالاستقلال السياسي أو التأميمات أو التغييرات الدستورية، لا أن تطلق حتى على شرعية هذه المطالب في حد ذاتها وعلى ما يترتب عليها من مشاريع.

3 — لا يمكن أن تتلخص في دفاع عن الشعب في إطار أخلاقي، لأنها بذلك تعترف ضمنياً بأولوية الأيديولوجيا الإسلامية في هذا المضمار وتحكم على نفسها بالتبعية والانحلال. هذا النوع من «الشعوبية» سيبقى دائماً من مكتسبات الأيديولوجيا الإسلامية. لذلك لا بد من الاعتراف بقوة هذه الأيديولوجيا في تلونها مع الأحوال المتغيرة وبقدرتها على الاستمرار. والنقد الأيديولوجي الهادف هو الذي يعرف ما تحتوي عليه من انعكاس للواقع الممارس. وإنه لا يمكن تجاوزها إلا بعد هذا الاعتراف، والعملية تستلزم ضرورة اللجوء إلى المنطق التاريخاني.

إن الماركسية العربية، أو بعبارة أدق، الأيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي، عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية، والليبرالية، والتاريخانية، التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها. وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية، لغوياً وثقافياً، تعريباً يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حالياً عندنا، وكيف يتحقق الفهم في هذه الأحوال؟

— 5 —

سيقول البعض أو الكثيرون: إن النظر إلى الموضوع من هذه الزاوية يعني الاعتماد على الإقناع، بواسطة العمل الثقافي، لتحديث عقلية النخبة السياسية عندنا وفي هذا الاتجاه إنزلاق إلى النزعة الروحانية يؤدي في آخر المطاف إلى الإعراض عن العمل السياسي. سيقول البعض كذلك: إن البرنامج المتداول في البلاد العربية والذي يتلخص في النقاط التالية: الاستقلال القومي، الديمقراطية، والإصلاح الزراعي يحتوي إذا فحصناه فحصاً كاملاً على كل ما تضمنه المقال من مبادىء. لا شك أن الاعتراض الثاني وجيه من حيث أن البرنامج المذكور يعتمد فعلاً في آخر التحليل على مبادىء النظرة التاريخانية. لكن

تحيل المفاهيم المومأ إليه والذي هو في الواقع انبساط لمفاهيم النمط الهيجلي[21]، يجب أن يوضح منذ البداية هل هو موضوعي كما عند هيجل أم ذاتي؟ إن كان ذاتياً، أي إذا حدث في ذهن الفرد المفكر وحسب، نجد حقيقة في التحليل متطلبات الواقع إلا أن هذا الواقع هو الذي ارتكز عليه الاستقراء الأولي الذي استخلص منه قانون تاريخي حرر على ضوئه البرنامج المذكور. وماذا نجد بالضبط في آخر المطاف؟ تطور أوروبا من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. وطبعاً هذا واقع لا شك فيه، لكنه واقع مجتمع غير مجتمعنا وليس فيه دليل على أن البرنامج له ركائز عندنا. أما إذا كان انبساط المفهوم موضوعياً، بأن يكون أفق ممارسة جميع الطبقات، لا بد أن يتطلب زمناً وأن يمر بمراحل متعددة ويكتسي صوراً متغيرة، لا يستطيع أي فرد أن يتنبأ بكل تفاصيلها مهما ادعى من العلم والتجربة.

ويكفي دليلاً على ذلك أن الإصلاح الزراعي أصبح موضوعياً برنامج جميع الدول الأوروبية منذ أن تطورت الزراعة الانكليزية في القرن الثامن عشر، لكنه لم ينجز بنفس المنهج في فرنسا وفي ألمانيا. ومثل هذا يقال بالنسبة للديمقراطية السياسية أو الوحدة القومية ـ لا بدّ إذا للباحث وللثوري أن يتتلمذ يوماً من الأيام إلى الواقع وينصت إليه بكل جوارحه، وأن يرصد كل التطورات كما تقع لا كما تستلزمها عموميات القوانين المستنبطة من ماضي مجتمع آخر. وهذا الرصد في البعدين معاً، التولدي والالتزامي، يتطلب إبداع مفاهيم أدوية تتيح للباحث تصوير الواقع بأكبر دقة ممكنة. وبقدر ما يزداد التحليل دقة، بقدر ما يستوعب المجتمع العربي مجال المعنيات التي يرتكز عليها البرنامج المذكور، بقدر ما تزداد حظوظ تحقيق هذا البرنامج لأن ضرورته تصبح مرقومة على وجه الواقع المحسوس.

هكذا نرى أن نشر البرنامج السياسي ـ استقلال، ديمقراطية، إصلاح زراعي ـ لا

(21) انبساط المفهوم عند هيجل ينجز على ثلاثة مستويات: أولاً تظهر الفكرة في التاريخ كأمل أو تطلع في تعبير عاطفي، حدسي، ثم تتجسد شيئاً فشيئاً لأن جماعات أو قوميات تتبناها وتعمل لتحقيقها، فتتموضع مادياً في مؤسسات وأعمال ثقافية وفنية وتصبح قطعة من العالم الخارجي اللاذاتي. عندما تنتهي هذه العملية ينعكس المفهوم في ذهن الأفراد، لكن لا يكون الاستيعاب حقيقياً إلا إذا تدرج الفرد المفكر في اتجاه عكسي للاتجاه الموضوعي السابق، لكي تعود العملية في ذهنه فكرية خالصة بعد أن كانت في التاريخ مادية خالصة ـ مرحلة التجسيد تتبعها مرحلة التحليل ـ المستوى الثالث هو عندما يأتي الفيلسوف المعقولي ويجمع العمليتين في عملية واحدة شاملة، يعبر عنها بالمفاهيم المعقولة عوضاً من الصور والتشبيهات الأدبية، فينزع منها ظاهرة الحرية العمياء ليضفي عليها صبغة الضرورة التاريخية.

يكفي لضمان مستقبل الماركسية بل بالعكس من ذلك، إن تجسيد المقولات الماركسية في أبحاث عينية هو الذي سيعبد الطريق لتحقيق البرنامج.

لا مناص إذاً من أن يمر العراك السياسي من طريق العراك الأيديولوجي، وليس الثاني من النتائج الجانبية التابعة للأول ـ من يقول بهذا الرأي ينفي في الحقيقة تأخر المجتمع العربي الناتج عن تحكم الغير فيه. ليس من المعقول ولا من المصلحة أن نسلك في شؤوننا العامة مسلك من يظن أننا قد عرفنا معارك عهد الأنوار(22). لم نعرف عهد أنوار في الماضي ولا يمكن بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية بدون أن نخوض مثل هذه المعارك. وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لكي يعطوا معنى لمقولاتهم.

هذه خلاصة قد تظهر بديهية للبعض، في غير حاجة إلى كل المقدمات السابقة. الواقع إن تراكم التحويرات الأيديولوجية جعلنا لا نصل إليها إلا بعد جهد جهيد، إذ أصبح أسهل علينا أن نلتمس واقع الغير من أن نمسك واقعنا اليومي.

إذا ظهر للبعض أن نتيجة المقال الحتمية أن يحتل مشكل السيطرة الثقافية محل الصدارة على حساب مشكل الاستيلاء على الحكم، فإننا لا نرفض هذا الاستنتاج. لكن من منا يزعم أن الهدف يختلف في الحالتين؟ ومن منا يقول إن المعركة الثقافية أسهل من المعركة السياسية؟ الواقع إن السيطرة الثقافية لن تتحقق للماركسيين بسرعة ولا بيسر(23).

(22) نرتكب خطأ فادحاً عندما نتخذ أفكار اخوان الصفا وأعمال ابن الراوندي أو أبي بكر الرازي كأمثلة على وجود فكر متحرر عندنا، لأننا بذلك نقطع حبل التطور التاريخي ونتبع طريق الفكر الانتقائي. إن الاتجاه السني هو الذي تغلب منذ قرون على كل الاتجاهات الأخرى لأسباب معينة لا يكفي في توضيحها أن نقول إنها رجعية وإنها نتجت عن تحول طرق التجارة. . الخ. هذه عموميات لا توضح شيئاً ولن تحررنا أبداً من سلطة الفكر الذاتي. علاقتنا الحقيقية ليست مع الفلاسفة المسلمين أو المعتزلة أو دعاة الباطنية، لأن هؤلاء كلهم اصبحوا تقريباً أجانب في ثقافتنا. علاقتنا مع كلام السنوسي وفقه الخليل ونحو ابن مالك ويجب أن ننطلق ذهنياً ونقدياً من هذا المنطق لنحلل أسباب تغلغله واستمراره في الفكر العربي ونكشف عن إمكانية تجاوزه.

(23) مفهوم «السيطرة الثقافية والسياسية» كخطوة أساسية وسابقة للاستيلاء على الحكم، استعمله كما هو مفهوم غرامشي، لكنه يوجد أيضاً عند لينين وذلك عندما يحصر العقلانية المعاصرة في نطاق الماركسية. وهذه نقطة يجب على المثقفين العرب أن يدرسوها بكل إمعان. عندما يقول اعداء الماركسية انها ضيقة فكأنهم يرضون أن يبقى المجتمع العربي في عهد سابق للانسانية، كالطفل الذي يقول: أرفض عالم الرشد لأنه يحذف من الحياة ألوانها الزاهية، ويجعل من النقص والتعثر مزية. وكما أن الطفل لا ينفع فيه منطق الرجال، وإنما يقنعه منطق الأشياء الذي يكسر رأسه عند التصلب، كذلك =

وإذا ما تحققت فستعطي للمطلب السياسي صبغته الشرعية. لن ترتكز المطالبة بالحكم في المستقبل على إعانة، أو تبرير أعمال فئة وطنية لا نعرف لها هوية بالضبط. عكس ذلك ستتأصل هذه المطالبة في تطور مجتمعي شامل نحو المعاصرة وسيكون نصيب الماركسيين في إنجاز هذه المعاصرة وافراً ـ إن الذين يكدون ويجهدون لكي تنقل معاداة الرأسمالية، ومعاداة الاستعمار، ووحدة الأمة، من إطار ديني قومي إلى إطار تاريخي طبقي يخدمون في آنٍ واحد تطلعهم نحو السلطة والكونية الفعلية.

إن إخفاقات الماضي وتعثرات الحاضر لا ترمز، في إطار هذا الاتجاه، إلى انهزام الماركسية كعقلانية توحيدية كونية، بل تعكس فقط ترددنا العنيد في مواجهة تأخر مجتمعنا الذي عرف السيطرة الأجنبية منذ قرون. إذا كشفنا من جديد القناع عن تلك العقلانية، انطلاقاً من وعي تام لواقعنا الشامل، فنكون قد تحررنا من أوهام «علوم» خادعة أنتجها انحطاط المدرسة الماركسية في العهد القريب، وأعطينا الدليل على أننا قد وصلنا سن الرشد الفكري، المؤهل للاستقلال الفعلي.

= رجل الاصالة، مهما كان مضمون الكلمة، لن يقتنع إلا إذا وعى درس اخفاقات العرب المتوالية. ثم إذا تعلم منطق الواقعية، وبدت له ضرورة العقلانية لتنظيم حياة أي مجتمع معاصر، فحينئذ يمكنه التماس تفوق الماركسية لأنها العقلانية التامة، والدنيوية التامة، والتاريخانية التامة كما يقول غرامشي. فعمل الماركسيين يجب أن يجري في هذا المستوى بالضبط ليبينوا أن استمرار المجموعة العربية، أي إمكانية بقائها حية على وجه الأرض، منوط بتبني العقلانية كوسيلة للتعامل بين الأفراد، والجماعات، والقوميات و«الحضارات». ومن هنا يرى القارىء أنه يتعين على الماركسيين تاكتيك ثقافي خاص ـ إقرار وتجاوز الليبرالية ـ ، غير التاكتيك الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة.

الفصل السادس

الماركسية ومثقف العالم الثالث

ماذا يمثل ماركس في عين مثقف العالم الثالث؟ ناقد المجتمع الغربي، أم كاتب بعض الصفحات حول المجتمعات قبل الرأسمالية. أم هو بكل بساطة إسم ذو نفوذ يحسن في بعض الظروف أن يحتمي به المرء؟ من السهل جداً أن نسرد أمثلة تظهر بكل وضوح أن الاهتمام بماركس لا يعدو أن يكون استغلالاً تاكتيكياً وتظاهراً بالمعرفة وتحذلقاً فارغاً. تلك الأمثلة لا تهمنا هنا. نريد درس حالة خاصة ومحددة في آنٍ واحد، حالة مثقف من العالم الثالث واعٍ فرديته، حريص على خصوصيته، فخور بثقافة وتاريخ مجتمعه، يتقدم في البحث عن مستقبله ويجد نفسه وجهاً لوجه، إن أراد ذلك أو لم يرده بادىء الأمر، معَ الفكر الماركسي، مضطراً إلى أن يعتبره بجد ويوضح موقفه منه. وذلك يوم يأتي حتماً في حياة مثقف العالم الثالث إن هو ارتفع عن مستوى الدعاية والتبرير الذاتي المبتذل.

عندها كيف ينظر إلى ماركس وأي ماركس (أي وجه من أوجه ماركس المختلفة) يكتشف؟ سنرى في الصفحات التالية أن مثقف العالم الثالث يتعرف على ماركس خاص، يقرأه قراءة خاصة، يحاوره، يسأله، يؤوله ويفهمه بكيفية خاصة. علينا أن نحدد بكل أمانة ودقة ملامح التأويل ونتساءل هل هو تصور حديث، مبتدع لأقوال ومواقف ماركس التاريخي أم فيه إحياء وبعث فيها، لكن هناك حقيقة أخرى، تحديداً أعمق: العالم الثالث هو في واقع الأمر، جديد لمرحلة من مراحل التطور الفكري كما عاشه فعلاً ماركس؟

قبل أن ننطلق في طريق التحليل، لنوضح باختصار معنى كلمة العالم الثالث. هناك مفهوم الاقتصاديين ينطبق على قسم من عالم اليوم يميزه الركود والجوع والأمية والتوكل والخنوع، هذه حقيقة أخرى، تحديداً أعمق: العالم الثالث هو في واقع الأمر، في المنظور التاريخي، عالم ثانٍ يواجه بثقافته وتعاليمه وماضيه، عالماً أول (مهما تعددت نعوته:

أمبريالي، صناعي، نامي...) لا يقبله تماماً ولا يرفضه كلية[1] والعالم الذي نعنيه لم يستقر في حدود ثابتة بل لم يزل يتحول منذ أزمان، كان يبتدىء في القرن التاسع عشر، في نظر العالم الأول، عند ضفاف الدانوب إن لم نقل الراين... واليوم يطلق بالخصوص على المنطقتين، الشرقية والجنوبية، من حوض البحر الأبيض المتوسط، وغداً قد تنتقل حدوده إلى أواسط أفريقيا. أما الشعوب التي توجد اقتصادياً ضمن ذلك العالم، لكنها لا تعي الفوارق التي تفصلها عن غيرها، ولا تفتخر بماضيها، وتقنع متواضعة بالدور المفروض عليها في عالم اليوم، ولا تعيش مأساة البؤس الروحي[2]، فتلك شعوب لا ينطبق عليها ما سنقوله في الصفحات التالية.

ونرى من الآن أن تحديد مفهوم العالم الثالث بالشكل الذي حددناه يشير ضمنياً إلى أن المشكلات التي ستعترضنا ستطرح وتعالج على المستوى النظري، وستهم بالدرجة الأولى النخبة المثقفة وستدور كلها حول عنصري: التاريخ والثقافة. في هذا الإطار سنحاول وصف علاقات ماركس بمثقف العالم الثالث.

— 1 —

تحليل المفاهيم: ماركس وهيجل

إن أهم نقطة في فهم حياة وتطور أي مفكر ماركسي، في كل الأحوال والظروف، تتعلق بسبب اعتناقه الماركسية، ابتداءً من ماركس نفسه. ما هي الوضعية التي عاشها والتي دفعته ووجهته نحو الماركسية؟

إذا رجعنا إلى سير بعض الماركسيين الكبار، من العالم الغربي أو من العالم الثالث، قد نفرز بعض الوضعيات النموذجية. نجد أن المشكلات الاجتماعية في الغرب هي التي تمهد الطريق في الغالب لتجاوز الليبرالية أو الأنسية، وهما المدرستان المتغلبتان على التكوين الفكري البورجوازي، نحو الماركسية. إن الدوافع الأولية قد تختلف من فرد إلى فرد لكنها تذوب عموماً في بوتقة المسألة الاجتماعية. في العالم الثالث تختلف الأمور تماماً. نكاد لا نجد بين علل الانتماء إلى الماركسية السعادة الفردية أو العدالة الاجتماعية أو الإنتاجية الاقتصادية، مع أن هذه الدوافع تلعب دوراً مقوياً، مؤكداً. ليس الدافع الأساسي

(1) العالم الأول يحمل اسماء مختلفة: متقدم، متحضر، رأسمالي، نامي، مصنع، امبريالي استعماري.. بالنسبة للعرب، هذا العالم هو العالم الغربي الرأسمالي الاستعماري.

(2) تعبير متداول عند الرومانسيين الألمان، خاصة هانري هاينه.

أخلاقياً خالصاً ولا اقتصادياً محضاً، وإنما هو قومي، ثقافي، تاريخي. لو لم تجد الماركسية في نطاق التطور القومي، الثقافي التاريخي، أو لو تعذر تطويعها لتتجاوب مع التساؤلات الناتجة عن المنظور المذكور، لتجاهلها العالم الثالث كما تجاهل تيارات لها تأثير قوي في الغرب مثل الفرويدية والتي لا ينبهر بها إلا بعض المثقفين المنفصلين تماماً عن وسطهم الأصلي. ونرى هنا أن من يظن أن انتشار الماركسية في العالم الثالث هو من نتائج الدعاية فقط يحجب عن أنظاره المسألة الحقيقية.

التأخر والتاريخانية

والمفهوم الذي يصل تفكير مثقف العالم الثالث بماركس هو مفهوم التأخر التاريخي. وهذا مفهوم لا يحتاج إلى جرد وتحليل ونقد من طرف الفلاسفة، إنما هو من معطيات التجربة اليومية، يستخلصه المثقف مباشرة من معاناته للحياة[3]، فيجر معه مسبقات ستتحكم فيما بعد كلياً في أفكاره وإحساساته، ونقول مسبقات لأنها فرضيات وموضوعات ملتصقة بمفهوم التأخر.

منها التأكيدات التالية:

- وجود مرحلة متقدمة في تطور التاريخ، بالنسبة لظروف مجتمعه الأصلي.
- وجود وحدة سياق، وحدة مسيرة في التاريخ.
- سطحية التاريخ (أي تقدم التاريخ على سطح واحد أو في بعد واحد).
- إمكانية الطفرة في التاريخ...[4].

هذه معطيات أولية ناتجة عن إرادة المثقف في الحياة. عوضاً من أن تكون تابعة

(3) إن ظهور فئة المثقفين «الانتلجانسيا» مرتبطة، عند التحليل التاريخي والاجتماعي بالوعي بالتأخر - هذه حالة اليعاقبة في فرنسا وفي إيطاليا، حالة الفلاسفة في ألمانيا، حالة «الانتلجانسيا» في روسيا والبلاد السلافية الأخرى.. الخ. وبالعكس لم يوجد هذا النوع من المثقف لا في انجلترا ولا في أميركا...

ولا يهم في هذا الموضوع أن يقبل أو يرفض المثقف واقع التخلف، بل من يرفض هو الأكثر إحساساً بالنقص، مثل مثقفي الاخوان المسلمين عندنا.

(4) كل الشعوب التي نعنيها في هذا المقال (والشعب العربي بالخصوص) ترفض أن تحشر في زمرة المجتمعات البدائية - ولا تقبل الاثنولوجيين الذين يجعلون كل المجتمعات على مستوى واحد بدعوى تعدد الطرق التاريخية، فالمثقفون العرب الذين ينخدعون بنسبية ليفي ستروس مثلاً لا يتجاوبون مع رغائب الشعب العربي.

للتحليل فهي التي تسيّر التحليل بكيفية واعية أو لا واعية. من المؤكد أن اتجاهات أخرى تظهر في العالم الثالث مثل:

- تقرير مغايرة الحضارات والثقافات البشرية مغايرة مطلقة.
- تقرير تعدد الاتجاهات التاريخية.
- التنقيص من قيمة التاريخ كبعد من أبعاد الكيان الإنساني.

وبذلك تُنسف مشكلة التأخر من الأساس.

لكن من الملاحظ أن هذه النظريات تبهر عقول المثقفين في العالم الثالث في مرحلة لاحقة، كرد فعل يائس بغد فشل محاولة المسايرة واستدراك التأخر. يجوز لنا بكل تأكيد أن نقول ان النزعة التاريخية (أو التاريخانية بتعبير أدق) أي فرضية التاريخ كاتجاه واحد وكمغنى، هي التجربة الأولية في ذهن مثقف العالم الثالث رغم كل ما يدعيه هو ورغم كل ما يقال عنه. لا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره أو مسيطَر عليه أو على أقل تقدير محتقر ومهمل، إلا وظهرت النزعة التاريخانية؛ بدونها يعم الخضوع ويبرر الاستسلام. هذه نقطة أساسية، عليها تدور علاقات العالم الثالث والماركسية، لا نطيل الكلام عنها، لأنها تبدو لنا واضحة، بل بديهية.

ولنتابع تحليل مفهوم التأخر: يقبل مثقف العالم الثالث واقع التأخر لكنه يخصصه، وتلك الخصائص تخصص بدورها النزعة التاريخانية عنه (أي عن واقع التأخر). يرى مثقف العالم الثالث أن التأخر:

1 — قريب العهد نسبياً. ليس قريباً جداً، لأنه يتعذر آنذاك الشعور به والانتباه إليه، ولا بعيداً جداً لأنه ينتهي بالتغاير الشامل.
2 — إنه ثانوي ونسبي، بمعنى أنه لا يمس ما يجعل الإنسان إنساناً.
3 — إنه يقتصر على ميدان واحد ولا يشمل كل مظاهر الحياة الاجتماعية.

هذه التحديدات تغير طبعاً الافتراض التاريخاني. يسير التاريخ في اتجاه واحد لكنه لا يمس إلا مستوى واحداً من مستويات الكيان الإنساني. فتدارك التأخر أمر ممكن، غير مستحيل لأنه جزئي. مثقف العالم الثالث يبدي كل استعداد ليعترف بتقدم المجتمع الذي يقاس به مجتمعه لأنه يعتقد ويقرر أن المجتمع الأول ابتاع تقدمه في قطاع معين بضياع قيم مهمة في قطاعات أخرى، قيم احتفظ بها المجتمع المتأخر نسبياً وافتراضاً.

وهذا الموقف قد انتشر في كل المجتمعات التي أحست في القرن التاسع عشر بشعور

التخلف بالمقارنة مع أوروبا المستعمرة. وهكذا نجد أفكاراً وتحليلات وحلولاً متشابهة في أوروبا السلافية، في الشرقين الأقصى والأدنى وحتى في أميركا اللاتينية وإسبانيا عندما أضاعت مركزها في العالم ـ إن المؤلفات التي عبرت عن تلك المواقف كانت ذات صبغة صحفية آنذاك، لكنها اليوم تحمل مغزى عميقاً بسبب التجاوب التلقائي في تصوير مسألة التأخر بدون أن يكون هناك أدنى ارتباط بين المجتمعات المتباينة المذكورة[5].

نموذجية التجربة الألمانية

والتشابه بين تجارب المجتمعات عندما تواجه واقع التأخر يدلنا على أهمية بل نموذجية التجربة الألمانية، التي كانت أول تجربة من نوعها فأعطت منذ البداية تعبيراً فلسفياً، ثقافياً وسياسياً، مطابقاً كامل المطابقة للواقع النفساني. كانت ألمانيا تشعر بتأخر بالنسبة لفرنسا وانجلترا؛ وكان التأخر نسبياً، ينحصر في مسألة التوحيد بالنظر إلى فرنسا والتقدم الصناعي بالنظر إلى انجلترا. وكان المثقفون يشعرون شعوراً حاداً بذلك التأخر. اجتمعت الشروط وفي أحسن الأحوال لكي تعبر ألمانيا عن كل ردود الفعل الممكنة والمتوقعة في حالة مماثلة لحالتها ـ وتلخصت التجربة:

1 — في احتداد بؤس المثقف الذي تجسد في مأساة **كلايست** و**هولدرلين**، في خيال **هوفمان** المخيف، في الرومانسية الكونية... وراح المثقف يرى نفسه ضحية المجتمع ومنقذه في آنٍ واحد.

2 — في التهوين من مسألة التأخر رغم الشعور والاعتراف بهذا التأخر، ثم الإعلاء من قيمة الميادين التي لم يمسها ظاهرياً التأخر الملموس (كل ما يتعلق بالروح والوجدان والأخلاق).

3 — في رفض صريح وعنيد لنظرية انقسام العالم الإنساني إلى مركز للتاريخ وميدان للاتاريخ ومعارضتها لها بنظرية تقول إن الإنسانية المتأخرة ظاهرياً، البائسة، هي التي تحافظ على القيم الجوهرية الإنسانية.

وبناءً على المواقف المذكورة تبلورت مقومات الأيديولوجيا الألمانية:

(5) انظر في هذه النقطة ما كتبته في «الانسكلوبيديا يونفرساليس» باريس في مقال «أوروبا وغير أوروبا» ضمن مادة أوروبا.

ـ الصبغة المثالية.
ـ النزعة التاريخانية[6].
ـ المنطق الجدلي.

خصائص تعارض على خط مستقيم أسس الفكر الليبرالي المترتب على فلسفة الأنوار: الصبغة المادية، التاريخ كتطور مستقيم، المنطق الوضعي.

إن نموذجية التجربة الألمانية نقطة معروفة في تاريخ الفكر المعاصر وهي التي تفسر مدى تأثيرها في شعوب شتى ابتداءً من روسيا وانتهاءً بالعالم الثالث اليوم. لذلك لا نطنب فيها لكي نتفرغ للتوسع في النقطة التي تهمنا بوجه خاص والمتعلقة بموقف ماركس من الأيديولوجيا الألمانية ومن نقيضها فلسفة الأنوار.

ماركس وارث الأيديولوجيا الألمانية

لقد ادعى البعض أن ماركس احتفظ بإشكالية الأيديولوجيا الألمانية جملةً وتفصيلاً، في حين إنه وُجد من يدافع عن فكرة القطيعة النهاجية الكاملة[7]. وكل فريق يجد في كتابات ماركس ما يبرر دعواه. نترك النقاش لأصحاب التأويل والتنقيب ونلفت النظر إلى حقيقة لا يستطيع أحد نكرانها وهي أن ماركس عاش في ظروف تاريخية معينة من المحتمل جداً، بل من المنتظر، أن تتبلور من جديد في بقاع من العالم غير ألمانيا. وتلك الظروف تشبه تماماً الظروف التي يعيشها قسم من العالم الثالث. فنجد أنفسنا أمام نوع من إحياء، من حشر، ماركس التاريخي بتجدد ظروف نشأته. هذه ظاهرة أو إمكانية يهملها تماماً ماركسيو الغرب لأنهم لا يفكرون إلا في نطاق التأثير الخارجي على العالم الثالث إما بالدعاية المباشرة وإما بالاتصال الكتابي. لكن في هذا الإطار يصبح من المستحيل حل المشكلة المزمنة التي تتبلور في السؤال: ما هي الماركسية الصحيحة، المستقيمة «السنّية»؟ طبعاً لا يعقل أن يظهر في ظروف جديدة ماركس جديد، غير مطلع على ما قاله ماركس

(6) لا يحدد مفهوم التاريخانية إلا بالمقارنة مع مفهوم التاريخ ـ النمائي عند فلاسفة القرن 18 ـ أنظر تحليلات أرنست كاسيرير في «فلسفة عصر الأنوار» (باريس فلاماريون) و «في المعرفة التاريخية» ترجمة أحمد حمدي محمود، دار النهضة العربية ـ القاهرة. لا أحصر التاريخانية في معناها الضيق كما عند مؤرخي القرن 19، بل أوسع اللفظ إلى اتجاه الفلسفة الألمانية العام من هيجل إلى ماركس.

(7) دافع عن هذه الفكرة مؤخراً لوي ألتوسير. ونتذكر أن مفكري الأممية الثانية وخاصة بليخانوف كانوا أيضاً نفوا كل علاقة بين ماركس وهيجل وذهب ادوار برنشتاين إلى أبعد من ذلك فأعطى أسساً كانطية للماركسية، تبعاً لمحاولة بعض أساتذة الجامعات الألمانية في وقته.

المعروف، المولود في السنة الفلانية وفي البلدة الفلانية، لكن الشخص الذي يعيش الظروف التي مكنت ماركس المذكور من الوجود قد يكون وحده قادراً على فهم أقواله بكيفية مستقيمة صادقة، أصلية لأنه يضع فوراً الأسئلة الأساسية ويلتمس محور النظام الفكري الماركسي بدون تيه في المسائل الجانبية. وقد نملك بذلك نقطة ارتكاز تحمينا من النسبية والذاتية في فهم الأقوال الماركسية.

وهكذا نفهم لماذا سيكتشف مثقف العالم الثالث ماركس بواسطة وفي نطاق التاريخانية.

من البديهي أن ماركس لم يحافظ على إشكالية الأيديولوجيا الألمانية كما هي، بل رفض الأجوبة التي كانت تحتوي عليها ضمنياً. لكن من الواضح أيضاً الآن، بعد أن مضى قرن على تآليف ماركس، أنها نزعت من تلك الإشكالية كل غرض قومي أو محلي ورفعتها إلى درجة من الدقة والتجريد جعلتها جاهزة لكي يستعملها غير الألمان.

إن الأيديولوجيا الألمانية لم تضع بصراحة الأسئلة المهمة التالية:

- ما هو المستوى الأعلى الذي يقاس عليه تأخر ألمانيا.
- هل يمكن تدارك ذلك التأخر.
- ما هو عامل (واسطة) التدارك.

بيد أنها أجابت عنها كلها ضمنياً.

نظرت الأيديولوجيا الألمانية إلى السياسة اليعقوبية كتجسيد لمستوى التطور الأعلى المنشود، باعتبارها محاولة تعميم القيم الإنسانية الكونية عن طريق الإرهاب[8] ونظرت إلى الوعي بالتأخر كدليل على إمكانية تداركه - (الوعي بالنقص هو تدارك النقص) - ونظرت إلى المثقف كوسيلة التدارك. فكانت النتيجة الفلسفية اللازمة هي أن التاريخ بالمعنى الفلسفي هو التاريخ المعاق، لأن التأخر ذاته هو سبب وباعث الوعي الذي يجعل من التاريخ بعداً إنسانياً مستوعباً حساً وذهناً - لا يشعر الإنسان بأن التاريخ هو الطينة التي يخلق فيها خلقاً مستمراً إلا في تجربة التأخر. فألمانيا مثلاً، كانت تسلك الطريق ذاتها التي سلكتها انجلترا وفرنسا قبلها لكن بفرق كبير: تحت قيادة الفلاسفة الواعية في حين أن قيادة الدولتين السابقتين كانت عمياء بيد المحامين وصغار التجار. من جهة تطور آلي،

(8) هذا تحليل هيجل فى الفينومنولوجيا (ظاهراتية الروح).

موضوعي، مفروض، بلا روح، ومن الجهة الأخرى تاريخ فلسفي روحي، إنساني بالمعنى الكامل. من المعلوم أن الأيديولوجيا الألمانية اتخذت أشكالاً متعددة: منها الرومانسية الأدبية التي أعادت للقرون الوسطى اعتباراً جديداً، ومنها تعظيم اللغة الألمانية، اللغة الأصلية، عند فخته، ومنها تبرير جدلي للدولة البروسية كما عند هيجل والمدرسة التاريخية... لكن المبادىء التي تجمع بين كل تلك الاتجاهات هي ما ذكرنا.

ماذا فعل ماركس بهذه الإشكالية؟

جعل منها نتيجة وعنوان التأخر. كانت في الواقع وسيلة خلط وتعقيد، لا وسيلة توضيح، لأنها كانت هي ذاتها تعبيراً وفياً لتأخر ألمانيا. لذلك كان المثقف يتخيل أنه يتحمل مسؤولية إنقاذ الإنسانية جمعاء وأنه يملك مفتاح كل المشكلات لأنه يظن أنه بطرحها وتحليلها ونقدها قد يتغلب عليها ويحلها في الواقع - وراح ماركس يبحث عن الواقع من وراء وتحت تخيلات المثقفين. اكتشف وراء وتحت السياسة اليعقوبية التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية[9]، وراء وتحت التأخر التاريخي تأخر علاقات الإنتاج بالنسبة لقوى الإنتاج، وراء وتحت النخبة المثقفة الساخطة البائسة المنتقدة الطبقة العاملة العصرية التي تجمع كل مظاهر البؤس والسخط والنقد. والملاحظة الحاسمة هنا هي أن المفاهيم الرئيسية - التاريخ، الثورة، الجدل - لا تتغير على الأقل في الظاهر داخل الإطار الجديد الموضوعي، ويمكن للقارىء أن ينزلق، عن وعي أو عن غير وعي، من مستوى إلى مستوى مع المحافظة على نظمة المفاهيم رغم ادعاء البعض عدم شرعية ذلك الإنزلاق.

يجب علينا أن نذكر أنه من المعقول أن ننطلق من المعطيات الجديدة، من التناقضات الاقتصادية الاجتماعية ودور البروليتاريا العصرية، ثم نحور مفاهيم التاريخ والثورة الجدلية، فننفي هكذا من الأساس التطابق الظاهري بين إشكالية ماركس وإشكالية الأيديولوجيا الألمانية وبالخصوص الإشكالية الهيجلية ذلك التطابق الخادع الذي

(9) إن مفهوم التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية هو أعم وأشمل من القاعدة الاقتصادية أو البنية الانتاجية والبنية الطبقية. في نطاق المفهوم الأول لا يوجد محل للتفسير الاقتصادي الصرف، في نطاق المفهوم الثاني، إذا اعتبرنا أن البنية الانتاجية (قوى الانتاج) سابقة للبنية الطبقية (علاقات الانتاج) زمنياً ومنطقياً، يمكن استنتاج أن العامل الانتاجي هو العامل المقرر والموجه في التاريخ الانساني - لذلك حاول البعض للهروب من الاقتصادية أن يرجعوا إلى المفهوم الأول الذي استعمله ماركس في الكتابات التمهيدية للرأس المال. أنظر في هذه النقطة الدقيقة والمهمة: موريس غودولييه: «العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد» باريس ماسبيرو 1969-ص 87 - 94 ونكوس بولانتساس: «السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية»، باريس ماسبيرو، 1968 ص 138.

كان سبباً في تعدد التأويلات الماركسية، وهذا ما دعا إليه مؤخراً لوي التوسير في فرنسا بنظريته حول القطيعة المنهجية مع هيجل.

لكن يجب أيضاً أن نقول أن التشابه (بل التطابق) موجود لأنه مؤصّل في تكوين ماركس وهو الذي يهمنا هنا، لأن مثقف العالم الثالث لا يرى فيه تشابهاً ظاهرياً بل يراه امتداداً طبيعياً لا محل لنقده، والإعراض عنه شأن القطيعة مع هيجل.

كانت المفاهيم المذكورة (الناتج والثورة والجدلية) واضحة في نطاق الأيديولوجيا الألمانية. التاريخ هو الوعي المتزامن بمستويين متفاوتين زمنياً ومتساويين في القيمة الإنسانية (القرون الوسطى والعصور الحديثة، ألمانيا وفرنسا)؛ الثورة ليست القفز الآلي من مرحلة إلى مرحلة بل المحافظة داخل المرحلة الثانية على مكنون المرحلة الأولى (وفي هذا المعنى لم تحقق الثورة الفرنسية في البداية حين عم الهدم الصبياني الأعمى بل أيام نابليون عند إحياء النظام القديم في إطار اليعقوبية)؛ أما الجدل فما هو إلا عملية الاجتياز من مستوى إلى مستوى أعم وأعلى بالمحافظة على مكتسبات التجارب كلها. التاريخ هو الوعي (. . .)، الثورة في التحقيق (. .) والجدل هو الوسيلة (. . .)، وهكذا تتلخص العملية كلها في إعادة تطور تاريخي حاصل في بقعة أخرى من العالم لكن على مستوى وعي أدق وأوضح. لذلك لم يكن التناقض وتجاوز التناقض، وهما النقطتان الأساسيتان في المنطق الجدلي، من قبيل التنقيب والكشف الفلسفيين بل كانا من معطيات الشعور والإحساس. ما هو الجدل في واقع الأمر لدى الألمان؟ إنه تجربة ألمانيا وهي تعمم الثورة الفرنسية لا عن طريق القسر بل عن طريق التضمين. عندما يقال: هذا منطق غامض ربما لم يفهمه حتى هيجل نفسه؟ فصاحب هذا القول يتكلم عن أوضاع اليوم. أما أيام هيجل وفيخته وغيرهما فكانَ الجميع يفهمون بالإشارة والتعريض معاني الكلمات المذكورة. كان حتى مبتدئة الطلبة يفهمون أن النفي الكامن في الموضوع وسبب التناقض والتجاوز هو روبسبير داخل النظام القديم، واجتياز التناقض هو نابليون، وكذلك المفاهيم الهيجلية التي تبدو اليوم فارغة أو غامضة مثل: معنى التاريخ، وروح العصر، والوضعي، والسلبي، والعلم المطلق والعقل المطلق وحيلة العقل. . كانت كلها تفهم بسهولة لأنها كانت في واقع الأمر توريات وهذا بالضبط هو معنى الأيديولوجيا: التعبير بكيفية ملتوية عن حقائق ملموسة. والالتواء هو عنوان التأخر الاجتماعي. والنزعة الرومانسية الصوفية تدفع إلى الظن أن تغيير التسمية يغير من حقيقة الشيء، وأن كل إغراق في التجريد اقتراب من كشف الحقائق الكامنة في الظواهر.

فوضوح المفاهيم السالفة الذكر رهن بانطباقها على الحالة الألمانية. إذا اعتبرنا، كما فعل ماركس في أواسط الأربعينات من القرن الماضي، أن تلك المفاهيم أفكار مسبقة ناتجة عن تأخر ألمانيا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وأردنا تحديد معاني التاريخ والثورة والجدل لا بالنسبة لألمانيا بل بالنسبة لأرقى مستوى مجتمعي (الفرنسي والانجليزي آنذاك) تنقلب بالضرورة إلى غموض وإشكال. إلا أن ماركس لم يقم صراحة بذلك التحديد ـ كان فيلسوفاً كلاسيكياً، حريصا على الانفلات من خصوصية الأيديولوجيا إلى عمومية العلم، لكنه أدى ثمن النزوع إلى الكونية بغموض في المفاهيم المستعملة لم يستطع على الأغلب أن يجد لها حلولاً مرضية. وهكذا نرى أن المفاهيم التي كانت واضحة بديهية في الأيديولوجيا الألمانية عادت مشكلة في الفكر الماركسي، ونفهم حينئذٍ بسهولة كيف تتفرع التأويلات، إما رجوعاً إلى الأصل نحو الأيديولوجيا الألمانية كما يفعل مثقف العالم الثالث، وإما ابتعاداً عنها كما يفعل الماركسي الغربي مثل الثوسير.

فلنا إن ماركس يقف عند التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية ويجد فيها تناقضاً بين مستويين في الواقع الاجتماعي، الواحد متخلف عن الآخر. ونرى أن التاريخ عند ماركس كما عند الأيديولوجيين الألمان هو تاريخ التخلف وتدارك ذلك التأخر. في كلتا النظرتين نجد مجموعتين تربطهما علاقات متعاكسة الاتجاه: المجموعة المتقدمة في مستوى، متأخرة في مستوى آخر ـ ويتحدد معنى الثورة ومعنى الجدل بالتناقض بين الاثنتين وتوحيدهما في الاتجاه. وهكذا نرى أن ماركس قد انحدر (أو ارتفع) من القوميات والوحدات الثقافية (تلك الكليات الجزئية الشهيرة عند المفكرين الجدليين) إلى الطبقات مروراً بالتشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية. أليس من السهل أن يرجع القارىء على أعقابه ويضع القوميات محل الطبقات؟ وهذا بالفعل ما يميل إليه فوراً مثقف العالم الثالث.

أما الموقف الغربي فسيكون عكس الموقف السابق. سيعتبر إن التشابه الصوري بين مركز القوميات في نظام الأيديولوجيا الألمانية ومركز الطبقات في النظام الماركسي من رواسب التأخر الألماني. ويروح ينقب عن تناقضات أعمق، داخل قوى الإنتاج نفسها، كما تتكون في اقتصاديات البلاد السباقة إلى التجديد والاختراع. وعملية شفع تناقضات قوى وعلاقات الإنتاج بتناقضات في قوى الإنتاج ذاتها قد توقفت مدة من الزمن خوفاً من أخطار الآلية، أي من أن يجعل مركز التطور في الاقتصاد بدون اعتبار للإرادة الإنسانية والوعي والعمل السياسيين. لكن الأوضاع الحالية التي يتغلب فيها بكل وضوح الإنتاج على التوزيع تظهر أن التناقضات الدافعة إلى الأمام تحولت من ميدان التوزيع والتبادل بين الفئات الاجتماعية إلى ميدان تنظيم الإنتاج ذاته، هذه وضعية جديدة كثر اليوم الكلام

عنها من الناحية التقنولوجية والتنظيمية[10]، جعلت من الممكن قطع ماركس عن أصوله الفكرية وإغراقه في إشكاليات الاقتصاد الجديد والعلوم الإنسانية المترتبة عليها أو المتأثرة بها. وظهرت بعد قليل محاولات لإعادة تعريف المفاهيم المستعملة، مثل مفهوم التناقض والكلية والثورة والتاريخ. وألف كتاب في هذا الاتجاه «لنقرأ رأس المال»، بمعنى لنعد قراءته وكأنه يقرأ منذ قرن على غير وجهه الصحيح[11]. هذه أعمال مفيدة وضرورية، لكن لا يجوز لها أن تدعي أنها تمثل التأويل الصحيح الوحيد، وإلا كيف تفسر استمرار خطأ القراء والمسؤولين طيلة قرن كامل ثم انكشاف الحق بغتة لجماعة معينة من الاتباع - إن هذا ليذكرنا بحوادث نعرفها جيداً في كل المدارس الفلسفية والدعوات الدينية - إن التأويل الجديد يصور لنا ماركسية مفصولة تماماً عن أصولها وظروف نشأتها، لكنها صورة ليست أكثر وفاءً للواقع من الصورة التي يرسمها لنفسها تلقائياً مثقف العالم الثالث والتي تتلون بألوان الأيديولوجيا الألمانية. هل من مخرج في الرجوع إلى النصوص؟ طبعاً لا.. كل تأويل يبرر بنصوص كثيرة بدون أن يقنع الغير. المهم هو الاعتراف بوافع، وإلى حد ما بمشروعية، الاختلاف - والواقع فيما يرجع إلى العالم الثالث هو أن ماركس لا يؤثر فيه إلا إذا ارتدى لباس الأيديولوجيا الألمانية، أي احتفظ بإشكالياتها. قد يقال هنا: لماذا إذاً اللجوء إلى الماركسية وعدم الاقتصار على هيجل وفخته؟

ماركس مبسط الأيديولوجيا الألمانية

الجواب الأول لا يتعدى نطاق البيداغوجية: الأيديولوجيا الألمانية لا تفهم اليوم، بل ولا تقرأ، إلا على ضوء ماركس نفسه وهذا واقع ملاحظ. والجواب الثاني هو أن ماركس

(10) انظر ما قاله في هذا الموضوع كالبريث «الدولة الصناعية الجديدة» حيث يتكلم على الترتيب المعكوس: عوض من أن تجري الأمور من السوق إلى الانتاج أصبح الانتاج هو الذي يحدد مستوى المعاملات في السوق.

(11) نشر لوي التوسير وجماعة من أتباعه كتابين مهمين «انتصاراً لماركس»، و«لنقرأ رأس المال». يميز التوسير بين المهم وغير المهم في أعمال ماركس، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويقول إن ماركس لم يع دائماً أهمية اختراعاته، فيغلب عليه تكوينه في بعض الأحيان، ورواسب الهيجلية وتأثيرات العلوم المعاصرة له. يجب أن نعتمد قبل كل شيء على إشارات عابرة تدلنا على عالم المعرفة الجديد المكتشف. هذه قراءة يسميها معاليمية أو تشخيصية، تبعاً لمنهج المحلل النفساني عندما يأخذ بعض الكلمات، والفلتات والهفوات اللسانية، ويبني عليها تحليله وتشخيصه للمرض، غير ملتفت للكلام البين الصريح الذي يغطي في الواقع على الحقيقة - الأمر هنا كله متعلق بمقياس الاختبار وكيفية الاحتراز من الذاتية في الفهم والتأويل.

يعطي لتلك الأيديولوجيا صبغة كونية وينقذها من الخصوصية ومن المحلية. كان الفلاسفة الألمان يقولون إن الجدل من مميزات الفكر واللغة الألمانيين ومن المستحيل أن يكتشفه إلا الألمان، والتاريخ الكوني لا يعدو أن يكون تاريخ الروح الجرماني (هذه معتقدات ورثها عنهم السلافيون حيث اكتفوا بوضع الروح السلافي محل الروح الجرماني واعتقدوا بها جدياً إلى أن حررهم ماركس من تلك الصبيانيات). فيأتي ماركس ويوضح نقطة أساسية تغير مغزى الإشكالية كلها: المستوى الذي يستخدم كمقياس التأخر هو نظام إنتاجي[12] غير متلازم مع قومية بعينها ولا بجنس بعينه، رغم خصوصية ظروف تكوينه التاريخي. وليست مشكلة تدارك التأخر غير مسألة وعي فحسب بل مسألة سلطة عملية والعامل الفعّال في تحقيق اللحاق ليس خارجاً عن النظام الإنتاجي بل وليد ذلك النظام الإنتاجي وهكذا أصبح التفكير في رفض النظام الإنتاجي مجرد سخافة لأن الوقوف في وجه جيش أمر معقول وممكن، لكن كيف الوقوف في وجه نظام إنتاجي أرقى إذا كنت تريد متابعة التبادل مع العالم الخارجي؟ الرفض متعذر والخضوع الكلي متعذر أيضاً لأن التخلي عن أعباء المنافسة والمسايرة والإنزواء عن عالم يتطور في اتجاه معاكس لما نرضى، يعني الموت التاريخي المؤجل. في هذا النطاق يبقى الوعي بالتأخر ضرورياً، لكنه لا يكفي وحده للقضاء على التأخر. وهكذا نرى أن الماركسية احتفظت بإشكالية العالم الثالث كما يعيشها ويعانيها يومياً وتنتهي بالسؤال ذاته الذي يطرحه المثقف المذكور على نفسه: ما العمل؟ ومن هنا نفهم لماذا ستنمو الإشكالية في اتجاه واحد: نحو تحديد عملي واقعي أكثر فأكثر لعامل التطور. ومنذ ما يقرب من قرن تتخصص وتتقلص ميادين الأسئلة على النحو التالي: فلسفة، تاريخ، اقتصاد، سياسة، تاكتيك، إضراب، حرب... مع إن الأيديولوجيا التاريخانية تتحكم في كل مراحل التطور، إلا أن التطور ذاته اكتسب تدقيقاً وواقعية لا يمكن التخلي عنهما وكأن التطور كله في نطاق الماركسية.

ماركس الشاب وماركس الكهل ومن الأيديولوجيا إلى العلم

وهنا نواجه اعتراضاً يتردد كثيراً على الاسماع؛ ماذا تفعلون بالتطور الذي حصل في فكر ماركس؟ ابتدأ فعلاً ماركس بطرح المشاكل في الإطار المذكور لكنه سرعان ما تحول

(12) والنظام الانتاجي اجتماعي من أصله، لا يعني العلم المجرد والتقنولوجيا. إذن فصل العلم والتقنيات والاقتصاد عن المجتمع والوعي والعقائد هو خروج صريح عن الماركسية وهو دليل على التيه الايديولوجي.

لى درس وتحليل النظام الرأسمالي، والمسائل القومية، سواء أكانت على المستوى لاقتصادي أو السياسي أو الثقافي، لم تحتفظ في عينيه بصفة مستقلة والأحرى بصفة جوهرية ولم يعد يرى في الثقافات أو القوميات أو الأجناس المغلوبة والمستغلة والمتأخرة عاملاً فعّالاً في التاريخ بل رآها كمادة تتحكم فيها التطورات المتركزة في البلاد الرأسمالية لراقية. فالرجوع إذن إلى الإشكالية الأولى، المتضمنة في الأعمال التمهيدية لمواقفه الأخيرة بعد انتكاسة معرفية، واندحاراً من العلم الموضوعي إلى الأيديولوجيا. يكتسي هذا الاعتراض أشكالاً متعددة ويوجه دائماً إلى الماركسية غير الأوروبية؛ استعمل في بداية القرن العشرين ضد البلاشفة باعتبار أنهم غلّبوا في نظريتهم مصالح محلية على الخطة العامة، وما زال حياً إلى يومنا هذا. واستمرار هذا الاعتراض يرجع بلا شك إلى البنية الاقتصادية والاجتماعية في العالم الليبرالي التي تجعل الماركسيين الغربيين يرتكبون خطأً في القراءة والتأويل ما كان ليغيب عن نظر أي ناقد لو كان الأمر يتعلق بكاتب غير ماركس ـ ويكمن الخطأ في الاقتصار على المنطق الظاهر للتحليل والذي خضع بالطبع لأغراض بيداغوجية توضيحية، مع أن المنطق الشامل الكلي هو ذاك الذي يبتدىء من النتائج الختامية ويرجع إلى المقدمات ـ النتائج هي آلية النظام الرأسمالي، المدروسة جزئياً في كتاب **«رأس المال»** لكن المقدمة هي كيف يصبح مجتمع غير رأسمالي رأسمالياً، لا في البداية التاريخية حيث لم يكن يوجد أي مجتمع رأسمالي عصري بل في الحاضر حيث ينقسم العالم وكل مجتمع إلى قطاع رأسمالي وقطاع غير رأسمالي؟ إن المادية التاريخية كما تعرض عموماً هي تلك التي تلخص التحليل الماركسي، من البضاعة إلى توزيع أشكال الربح وإلى الطبقات الاجتماعية (القسم المكتوب من «رأس المال») ثم تتم ذلك بما جاء في **«الأيديولوجيا الألمانية» «والمقدمة إلى نقد الاقتصاد السياسي»** فتتبع إذن منطق العرض ـ أين المرحلة الثانية أي العودة إلى السؤال الأصلي: كيف رأسملة المجتمع غير الرأسمالي؟ بما أن ماركس لم يكتب صراحة في الموضوع إلا من وجهة النظر التاريخية، أي كيف تطور النظام الاقطاعي، لم يبق أمام الباحث سوى طريقتين: استخلاص الجواب من **«رأس المال»**، وهنا نصل إلى خلاصة نظرية، وهذا اختيار الليبراليين والاشتراكيين المعتدلين، وإما أخذ الجواب العملي من مواقف ماركس في الأزمات السياسية التي عاشها في ألمانيا (1848) وإزاء ارلندة وبولندة وروسيا، الخ ـ هل يمكن أن ندعي أن ماركس نسي تماماً سؤاله الأول؟ لو فعل ذلك لعاد عالماً اقتصادياً منفصلاً عن العمل والاهتمامات السياسية. وإذا لم يكن نسي السؤال، فمعنى ذلك أن العلاقات بين البنية الاقتصادية والعمل السياسي تتعقّد كثيراً ولم تعد بالوضوح الذي تمثله لنا المادية التاريخية المبتذلة ـ وعندما أراد لينين أن يوضح سياسة ماركس لم يستخرجها نظرياً كم **«رأس المال»** وإنما أخذها مباشرة

من الاختيارات السياسية التي مارسها ماركس على المسرح الأوروبي، والنصوص التي اعتمد عليها ورد إليها أهميتها الحقيقية تكشف أن ماركس وإن لم يرجع صراحة إلى الإشكالية الأصلية، لأن الأوضاع في ألمانيا قد تغيرت، إلا أنه لم ينبذها نهائياً. ويؤكد هكذا اهتمامه بالشؤون الروسية في آخر حياته. رغم كل ما قيل في هذا الصدد، فإن سياسة ماركس الفعلية هي التي تعيننا على وضع أبحاثه الاقتصادية والتاريخية في منظورها الصحيح لا السياسة النظرية التي يستخلصها المؤولون من كتاباته الاقتصادية - صحيح أن ماركس تطور من الأيديولوجيا إلى العلم الموضوعي، لكن يجب المحافظة على العملية التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية لماركس «العالم» كما تستخلص من تحليلات «رأس المال». والنظرة الشاملة إلى الإنتاج الفكري الماركسي هي نظرة مثقف العالم الثالث لأن وضعيته ترغمه على بعث ماركس الأول القريب من التاريخانية الألمانية.

قد يقال حينئذٍ: إن إغراق ماركس في محيطه الأصلي حكم عليه بالنسبية التاريخية واعتباره كمنظر للتخلف فقط. وإفقار ماركس هو في نفس الوقت إفقار التاريخ الحاضر إذ نحكم عليه دائماً وأبداً بإعادة فترة ماضية من التطور البشري. أليس من الأفيد للجميع أن ننقذ ماركس من التاريخانية التي نشأ فيها ونرى فيه قبل كل شيء المحلل الموضوعي لتناقضات المجتمع الرأسمالي المتطور؟ وهكذا نفتح الأبواب في وجه البحوث المتواصلة للتجديد وإغناء المكتسبات الماركسية وفي نفس الوقت نحرر تجارب العالم الثالث من كل قدر مقدور إذ نلغي فرضية الاتجاه الواحد المحتوم. هذا الاعتراض يقول به عدد من الاقتصاديين والمؤرخين الاجتماعيين في الغرب ويحتجون به على أيديولوجيي العالم الثالث. فيرد هؤلاء على الأولين ويكثر بين الفريقين التنابز بالألقاب (العقدية في وجه التلقائية والفورية، الوضعية في وجه الذاتية، المثالية في وجه الإقليمية، المخاطرة في وجه المراجعة، الخ)، كلها كلمات وألقاب لا تحمل معانٍ مضبوطة ولا تعين على توضيح المشكلات في شيء... والقارىء يلاحظ بسهولة، من خلف تعارض الألقاب، تناقضاً بين عالمين: عالم الرأسمالية المتقدمة الذي لا يعنيه مشكل التأخر ولا يهتم بما كتب ماركس قبل «رأس المال»، والعالم الثالث الذي لا يهتم بتحليل النظام الرأسمالي إلا في نطاق السؤال الأصلي: كيف يتطور مجتمع غير رأسمالي وغير صناعي في عالم تحكمه الرأسمالية والصناعة؟

يرجع دائماً مثقف العالم الثالث إلى ماركس تاريخاني، في حين أن ماركسيي الغرب يصورون دائماً، بأسماء ومظاهر مختلفة (اقتصادية، ليبرالية، علمية، موضوعية، معرفية) ماركس المرحلة الأخيرة. وعند هذه النقطة نتساءل: ما علاقة التأويل الأول والتأويل الثاني بالماركسية؟ ما مغزى اختلافهما؟ ماذا سيكون تأثير هذا الاختلاف على دور الماركسية في

العالم، بشطريه المصنع وغير المصنع؟

وربما ستتضح الأسئلة المطروحة إذا نظرنا إليها في نطاق تطور المجتمعات أي عندما تنشأ النظرة التاريخانية في ظروف ملائمة ثم تبدأ تغير بوجودها المجتمع الذي نشأت فيه.

— 2 —

الطريق إلى ماركس قبل الثورة

الثقافة البورجوازية نظرة شاملة إلى الحياة

إن المثقف الذي يعيش في مجتمع من مجتمعات العالم الثالث يمارس مشكلات الحياة الاجتماعية اليومية في شكل تعارض بين ثقافتين: ثقافة أصلية وثقافة دخيلة. وبما أن كلتا الثقافتين تتعدد مظاهرهما في مستويات مختلفة، فالتعارض لا يكون أول الأمر إجمالياً، شمولياً بل بين جـزئيات مثـل اللغة، والتقـاليد، والعـادات الاجتماعيـة، والفولكلور والأدب، في المرحلة الأولى تكون المقابلة بين المظهر الجزئي والمظهر الجزئي فتكثر المؤلفات التي تتفنن في تصوير هذا الاختلاف لاستخراج فلسفات «عميقة» منه. مثلاً إن الموسيقى الغربية مبنية على التناسب العددي والموسيقى الشرقية على الشعور والحنين، أو أن الطبخ الغربي يقتصد الوقت في الطهي ويختار المواد السهلة للهضم في حين أن الطبخ الشرقي يتطلب زمناً أطول، أو أن اللباس الغربي يساعد على العمل عكس اللباس الشـرقي الفضفاض، الخ. مؤلفات عميقة ظاهرياً، تعبر بصدق عن قسم من الواقع لكنها تبقى غير مقنعة لعدم شموليتها ـ ونلاحظ أن المنطق التجزيئي الظاهري يتحم أيضاً في السياسة الإصلاحية التي يدعو إليها المصلحون، أكانوا محليين قوميين أو أوروبيين أجانب، فتفصل مسألة اللادينية عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي، وتفرد مشكلة التعليم بالتفكير، أو الدعوة إلى تحرير المرأة بدون اعتبار الظروف الاقتصادية العامة. وبسبب التجزئة تخفق كل الدعوات الإصـلاحية أولاً في إقنـاع المجتمع المتخلف ككـل وفي التنفيذ ثـانياً فتبقى مشكلات تطوير وتنمية و«تمدين» المجتمع المتأخر مطروحة مدة طويلة وتتمكن الأجيال من التعمق في أسباب التأخر ومعارج التقدم. وتعطي الفرصة للمثقف أن يرى الثقافة الأجنبية التي يريد الاقتباس منها تمثل فعلاً وحدة متكاملة، وترابط بين مظاهرها المختلفة روابط عضوية. ويفهم شيئاً فشيئاً أن النعوت التي تستعمل لتعريفها كالقول إنها حضارة فردانية، علمانية، أنسية، ديمقراطية، عقلانية، علمية، مادية، تقنية، صناعية، رأسمالية. . . هذه النعوت تعبر عن جوانب من واقع موحد وكلها مرتبطة بطبقة اجتماعية تظهر وتنمو في

ظروف وملابسات محددة ـ وهذه مسائل يطرحها المثقف وحده ويعيها وحده في المجتمع المتخلف، أكان مؤلفاً ناقداً أو سياسياً مصلحاً.

كيف يقفز المثقف من وعي هذا الترابط إلى الفكر الماركسي؟

الواقع أن اللقاء في غالب الأحيان يحصل بكيفية غير مباشرة. يجد أثناء بحوثه في كتب التاريخ والاجتماع والسياسة، المتخصصة منها وحتى الكتب المدرسية الأوروبية، أفكاراً مبعثرة، مبسطة ومستعملة بدون ذكر أصولها، لكنها في واقع الأمر أفكاراً ماركسية. قد لا ينتبه إلى ذلك أول الأمر، لكن مع المثابرة والتقيب ومع شيء من النباهة، يفهم أن العلوم الاجتماعية العصرية، في قسمها الأكبر، مبنية اليوم وخاصة فيما يتعلق بالعالم الثالث على تبسيط أفكار ماركسية والتمثيل عليها بأمثلة قريبة للإدراك[13]. فالعلوم الاجتماعية المعاصرة (التاريخ، الأنثروبولوجية، الاجتماع، الاقتصاد، السياسات) التي تعكس ميول المجتمع الغربي، في الوقت الذي ترفض فيه تنبؤات ماركس حول مستقبل ذلك المجتمع، إنها تقبل الكثير مما يقول حول ماضي الغرب وبالتالي حول تطور المجتمعات المتأخرة لأن هذا الموقف يتفق مع اعتقادها أنها أرقى مرحلة، وأنها هدف التاريخ الإنساني العام. فمضمون تلك العلوم يلتقي مع مضمون الماركسية.

إن هناك نقطة أساسية هي التي تميز بين الاتجاهين وهي التي تدفع مثقف العالم الثالث دفعاً إلى الماركسية.

فصل الثقافة البورجوازية عن الطبقة البورجوازية

إن العلوم الإنسانية العصرية تكثر من الأبحاث حول الثقافة البورجوازية العصرية: في تعريفاتها، في مدى وحدتها، في تطورها وعلاقاتها مع المحيط غير البورجوازي التي عاشت أو ما زالت تعيش فيه... وتتنكب عن المسألة الوحيدة التي تهم مثقف العالم الثالث، إلا وهي: هل من الممكن نقل تلك الثقافة من مجتمع إلى مجتمع، أي هل من الممكن اقتباسها؟ عندما تتصدى تلك العلوم إلى مسائل فرعية مثل التداخل الثقافي أو التغيير الثقافي فإنها تكتفي بالوصف ولا تتخذ موقفاً جذرياً، في حين أن ماركس منذ البداية فصل الثقافة البورجوازية عن قوامها الاجتماعي، كنتيجة مستقيمة للمادية

(13) هذا سبب رفض عدد من الدول المتخلفة أن تفتح معاهد العلوم السياسية والاجتماعية. بل تفضل المحافظة على تعليم الفلسفة التقليدية العتيقة. ونجد هكذا الدراسات حول تلك البلدان أكثر تقدماً في أميركا مثلاً ومشبعة بالمفاهيم والتحليلات الماركسية.

التاريخية. بل ذهب إلى أبعد من ذلك وميز بين الثقافة البورجوازية ذات الطابع الكوني، القابلة للتعميم وثقافة خصوصية، مندرجة تحت الأولى وهي من رواسب الماضي الوسطوي ولا تفوق في شيء عادات الطبقات الأخرى. ولم يقم ماركس بهذا التمييز فقط بل أكد ضرورة نزع الثقافة الكونية من يد البورجوازية لحمايتها من الثقافة الخصوصية(14). هذا هو معنى الدعوى إن البروليتاري الألماني هو وارث الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، وهذا هو سبب إزدواجية أحكام ماركس على البورجوازية: ينوه بأعمالها وخدماتها للإنسانية من جهة ويحكم عليها بالاندحار والفناء من جهة أخرى. ولنلاحظ هنا أن المهم في نظر مثقف العالم الثالث هو فصل الثقافة عن الطبقة البورجوازية لا تحديد شخصية من سينتزعها منها. ونرى بوضوح التقاء الدعوة الماركسية في هذه النقطة بالذات واهتمامات مثقف العالم الثالث. إن السؤال الذي يطرحه باستمرار: كيف التبرجز؟ أي استيعاب الثقافة البورجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء إلى تكوين طبقة بورجوازية، يصبح على الأقل ذا معنى داخل الفكر الماركسي.

الليبرالية كمضمون والليبرالية كمنهج

وخارج الماركسية؟ نواجه أشكالاً متعددة من الفكر الليبرالي، الذي تطور من فلسفة الأنوار إلى الليبرالية الجديدة الواعية كل الوعي بأسسها المنهجية في عراك مستمر ضد الماركسية(15). كل اتجاه ليبرالي مهما كان شكله ينتهي إلى نفس الجواب، المخالف لما ينتظره مثقف العالم الثالث: لا ثقافة بورجوازية بدون طبقة بورجوازية، لا يمكن تعميم الثقافة إلا بتعميم نمط الإنسان البورجوازي. هذا هو الموقف المبدئي، والتاريخ المشاهد منذ بداية القرن العشرين يخالفه تماماً ويفنده يومياً. لذلك ينزوي الليبرالي المعاصر في مجتمعه الغربي ولا يتعداه - لم يعد يهتم بالعالم الخارجي إلا لماماً وبدون أدنى إيمان بنتائج أعماله وأقواله، لأنه تراجع نهائياً عن الكونية التي كانت تميز فلسفة الأنوار. وهكذا تفهم ظهور حركتين يخطىء الكثيرون من الناس في فهمها وتأويلها. الأولى الحركة المعادية للاستعمار داخل

(14) هذا أصل ازدواجية أحكام ماركس على البورجوازية. يعتبرها من جهة كقوة محررة وممدنة، ومن جهة أخرى كقوة معرقلة.

(15) لا بد هنا من التمييز بين الليبرالية كمضمون، ينوه بها ماركس وهي فلسفة القرن 18 والليبرالية كنظرية، وكمنهج فكري وسياسي، والتي أصبحت عقبة في وجه الطبقات والشعوب المستعبدة. والنظرية التبريرية هي ليبرالية القرن 19 والقرن 20 وهي التي أثرت في ماركسية الاممية الثانية وأبعدتها عن هدفها الثوري.

الليبراليين الأوروبيين لأن هؤلاء لم يعودوا يؤمنون بإمكانية «تمدين» الشعوب غير الأوروبية فيطالبون بأن تنفض أوروبا يديها من المستعمرات وتهتم أولاً بضحايا التطور الرأسمالي في ربوعها، مثل العمال والصناع الصغار وصغار الفلاحين، والواقع أن المحافظين قد سبقوهم منذ عقود في نفس الاتجاه. والحركة الثانية التي تهم موضوعنا هي مراجعة الماركسية كما فهمها قسم كبير من الأمية - فحركة المراجعة تمثل بكل وضوح تأويلاً ليبرالياً للمذهب الماركسي. ويجب أن لا نستبعد هذا التأويل لأنه كان فعلاً في إمكانيات مفهوم الماركسية ولا يستلزم إلا شيئاً واحداً. . الوقوف عند المادية التاريخية كما تظهر معروضة في كتابات ماركس بدون رجوع إلى السؤال الأصلي، كما فسرنا ذلك سابقاً - وبالفعل إذا اعتبرنا أن كل مجتمع لا يتعدى، وفي كل الميادين، النطاق الذي تحدده قاعدته الانتاجية وأعرضنا عن كل جدلية، فلا يبقى للثورة السياسية أي معنى. والمادية التاريخية بدون جدل ليست في واقع الأمر إلا تنظيماً للقواعد المنهجية المتضمنة في فلسفة الأنوار - عندما يفصل التحرريون هكذا ماركس عن محيطه التاريخي الأصلي وينسون سؤاله الأول، ويجعلون منه امتداداً لليبرالية القرن الثامن عشر، فإنهم يجعلون من الثورة هدفاً خيالياً لا يتصور أبداً تحقيقه. يعطون للثنائية (بورجوازية - بروليتاريا) صفة دائمة، سرمدية. حقاً إنهم يعترفون بأن البروليتاريا وارثة البورجوازية لكن بعد إتمام التهذيب الذي يجعل في آخر الأمر من البروليتاري رجلاً بورجوازياً، ثقافياً ونفسانياً. فالبورجوازية لا تختفي كطبقة إلا وهي متحققة أنها ستعيش من جديد كذهنية وكسلوك في كل فرد من أفراد المجتمع البروليتاري(16). وهكذا تعود مشكلة اقتباس الثقافة البورجوازية من مجتمع بورجوازي إلى مجتمع غير بورجوازي لا تحمل أي مفهوم معقول، لأن العالم التاريخي موزع كالعالم الاجتماعي وكالنفسانية الفردية إلى قسمين: قسم مثقف وقسم أمي. والأول منافٍ للثاني، لا يتصور أن يساكنه في موضع واحد، ما معنى إذن اقتباس الثقافة (البرجوازية) والمحافظة على الأمية (غير البورجوازية)؟ ومن البديهي أن هذه النظرة تستلزم اعتقاداً مسبقاً: إن كل المجتمعات توجد على خط واحد ومستوى واحد أو تتابع في درب واحد وعلى وتيرة واحدة. لا مغايرة ولا طفرة في هذا المنظور. ومن البديهي أيضاً أن مثقف العالم الثالث لا يستطيع الموافقة على هذه النظرة لأنها تخالف شعوره، وملاحظاته المباشرة ولأنه يرى أن هذا المعتقد ينتهي بالليبرالي، داخل وخارج الماركسية، إلى الترفع والأنانية والحرص على إنقاذ نفسه أولاً وأخيراً، وهكذا يوصد التأويل الليبرالي لماركس أبواب المستقبل في وجه

(16) إن أدوارد برنشتاين هو أكبر ممثل لهذا الفكر. انظر في الموضوع كتاب بيترغاي «مأزق الاشتراكية الديمقراطية. .» مطابع كولومبيا 1952.

مثقف العالم الثالث ويطالبه بالتأني والخضوع للقوانين التاريخية الحديدية.

طبقة بورجوازية بدون ثقافة بورجوازية

وهناك نقطة ثانية، تعجز الماركسية الليبرالية عن إدراكها. إن ماركس قد عاش طويلاً ورأى إن ألمانيا تبرجزت أي عرفت ثورة ثقافية بورجوازية وذلك بإحلال الوضعية والمادية العلمية محل الجدلية الفلسفية، لكن تحت قيادة طبقة ارستقراطية، غير الطبقة البورجوازية، لأن البورجوازية الألمانية افتقدت الإرادة القوية الكافية لتبقى وفية للمثل البورجوازية. فرأى إذن أن الفصل بين الثقافة والطبقة ممكن وأن ما فعلته الأرستقراطية، أي استخدام الثقافة البورجوازية لأغراضها، يمكن أن تفعله طبقة أخرى: البورجوازية الصغيرة أو البروليتاريا. وفي حين أن بعض الأشتراكيين الألمان، مثل لاسال، قبلوا الحل الأرستقراطي وأرادوا التعاون مع الطبقة الحاكمة، بقي ماركس متشبثاً بأن الثقافة البورجوازية، سيرثها ويعممها البروليتاري. وهكذا نرى أن التأويل الليبرالي للماركسية، إن كان ممكناً نظرياً بالاقتصار على ظاهر مقولات ماركس، فإنه لم يكن تأويل ماركس نفسه للماركسية، حيث لم يتجمد في انتظار ثورة بورجوازية في ألمانيا بل اعترف بإمكانية تجاوزها. بعد 1848 فقدت ألمانيا صفتها الثورية النموذجية حيث تبرجزت جميع الفئات في آنٍ واحد تحت راية التقدم العلمي والتصنيع السريع. واتضح للجميع بعد خمسين سنة أن مركز التناقض التاريخي - التأخر الواعي بذاته والمعلن عنه وعن ضرورة استداركه - تحول من ألمانيا إلى روسيا، وكان الجميع يلمس إن كان ممكناً إلى حد ما في ألمانيا، أي أن تأخذ البورجوازية زمام القيادة السياسية والثقافية، عاد مستحيلاً في روسيا وأكثر استحالة في آسيا. وذلك لا لضعف البورجوازية أو انعدامها بالمرة في تلك المجتمعات بل لسبب عام ظهر في تطورها (أي البورجوازية) في كل المجتمعات.

إذا كانت الأبحاث حول نشأة وتطور الطبقة البورجوازية الغربية برهنت وما زالت تبرهن على تناسق كبير بين جميع مظاهرها، وعلى تناسب وثيق بينها وبين الثقافة التي تميزها، فالأبحاث حول حاضرها تظهر انتشارها المتزايد - إن سيطرة البورجوازية كانت تعني في الماضي عقلنة الحياة الاجتماعية على كل المستويات: التنظيم الصناعي، والأخلاق الفردية، والديمقراطية السياسية، والعلمانية. وهذه المظاهر تمثل، في نظر المؤرخ والعالم الاجتماعي، تطبيقات لفلسفة واحدة، لنظرة واحدة إلى الكون والإنسان. أما في الحياة اليومية الحاضرة فيلاحظ العالم وجود طبقات بورجوازية غير مشبعة بالثقافة البورجوازية المنتظمة: تنفصل لديها العقلانية الاقتصادية عن الأخلاق الفردية أو العائلية، الديمقراطية

عن العلمانية، العلم التجريبي عن الاعتقاد الديني. وكلما كان المجتمع متأخراً كلما كانت بورجوازيته متشبثة بثقافة فئوية خصوصية، غير منتظمة: فالفرد البورجوازي يخضع للعقل ويشخصه في المصنع، ثم يقبل المعتقدات التقليدية والأساطير في حياته العائلية. ومع انتشار التخصص في عالم اليوم، يفقد حتى الوعي بالانفصام والشعور بالضيق في محيطه اللاعقلاني. وهكذا تذوب النظرة الإنتاجية، الإدخارية التي كانت أساس السلوك البورجوازي العصري في ميول استهلاكية، تمتعية، خاصة في البلدان التي عرفت ازدهاراً تجارياً في القرون الوسطى[17] - ستتابع بورجوازيتها في ظروف جديدة، حياة التجار الوسطاء الذين لا يعرفون إلا الرأسمال النقدي - وكلما تقدمنا في الزمان كلما ازدادت وضوحاً هذه النكسة من البورجوازية العصرية إلى شقيقتها الوسطوية.

حينئذٍ ماذا يبقى من البرنامج الليبرالي: ربط عقلنة المجتمع بسيطرة الطبقة البورجوازية. إن التحليل الذي ينبني عليه يعجز عن عكس الواقع كما هو، ثم من الناحية الموضوعية يفقد البرنامج الليبرالي كل قوة إقناعية. ولا يظهر التناقض بين الدعوة وبين الواقع بأوضح مما يظهر في مسألة الاستعمار. إن الليبرالي الغربي الذي يجرب تطبيق آرائه على مجتمعه يعجز حتى عن تحسس المشكل في المجتمعات الأخرى - طبقاً للقاعدة القائلة: لا برجزة بدون طبقة بورجوازية، سيبرر الاستعمار باعتباره إعارة تلك الطبقة للمجتمعات التي لم تستطع لسبب ما إنشاءها من / وفي أحضانها. والاشتراكي الديمقراطي الذي يؤول ماركس تأويلاً ليبرالياً لن يتورع عن «تمدين» العالم بوسيلة الاستعمار. والواقع أن الطبقة البورجوازية في أوروبا ذاتها عرفت نفس الانفصام ولم تعد قادرة على عقلنة العالم المستعمَر. الواقع الملموس أنها بالعكس قد عمقت تأثير العوامل اللاعقلية لأنها أرادت استغلالها عندما رأت أعداءها (الحركات الوطنية) يستغلونها فأعانت بكيفية جدلية على إبعاد المجتمع المستعمر عن العقل المجرد المتمثل في الاقتصاد والعلم الأوروبيين والذي يوحد الدنيا بصفة آلية واستغلالية[18] - ضد العقل القاتل يكسب اللامعقول، تحت لواء التراث، والماضي العريق، والوجدان، قيمة فعّالة - هذا تطور مهم، لم ينتبه إليه الداعية الليبرالي لأنه انكمش على نفسه ورقعته.

(17) من هنا نرى ضرورة تشخيص كل بورجوازية قومية على حدة. أما تعميم الأحكام على كل البورجوازيات مهما كان مستوى الاقتصاد، والتطور التاريخي، ومدى الالتحام القومي.. الخ، فهذا إغراق في التجريد وابتعاد عن العلم، ينتهي بكوارث سياسية.

(18) لا ادل على مثل ذلك التطور من ظهور وتقوية الحركة الغاندية في الهند، وكل الأحكام على النتائج السلبية والايجابية للحركات الوطنية في العالم الثالث يجب أن تأخذ بعين الاعتبار النقطة الآتية: جهد تلك الحركات للتقليل من قيمة العقل بوصفه ظاهرة الحضارة العصرية المهيمنة.

وهكذا نرى إن مثقف العالم الثالث لا يجد ما يشفي غليله لا عند الليبرالي التقليدي ولا عند ماركس المؤول على الطريقة الليبرالية. لا بدّ إذن من اللجوء إلى ماركس آخر. الواقع إن هذا الأخير لم يطمئن أبداً إلى قدرة البورجوازية الألمانية على عقلنة الحياة العامة الألمانية. فالعيوب التي تميزت بها: الرياء، ضيق الأفق، الخنوع للطبقات العليا، واحتقار الطبقات السفلى، بقيت موجودة حتى عندما تطورت الأمبراطورية الألمانية إلى أقوى دولة في أوروبا، وحتى عندما فرضت الثقافة والعلوم الألمانية ذاتها على العالم أجمع. لذلك حمّل البروليتاريا مسؤولية إنقاذ «الفلسفة» الألمانية بتطبيقها عملياً وتعميمها موضوعياً.

قد يظن القارىء أن ماركس، عندما اكتشف دور البروليتاريا الموضوعي، في تعميم عقلانية الحياة الاجتماعية، قد قطع كل علاقة مع من كان يحمِّل تلك المسؤولية للمثقف المنتقد. وقد يتساءل القارىء ماذا يجد حينئذٍ مثقف العالم الثالث في نظرية ماركس؟ وهذه فعلاً نقطة دقيقة كانت سبب الاختلاف في التأويل الماركسي. لكن هل يعقل أن ماركس كان غافلاً عن الفوارق الكبيرة التي تفصله كعالم ومثقف عن العمال الألمان؟ صحيح إن ماركس لم يتصور أبداً[19] أن تكون ثورة هدفها عقلنة الحياة في كل مظاهرها نتيجة عمل المثقفين وحدهم. لكنه خصص لهم (للمثقفين) دوراً كبيراً جداً في توعية الطبقة العاملة لأن هذه غير قادرة وحدها على تجاوز ظواهر الاستغلال الرأسمالي، التي تعكس رأساً على عقب العلاقات الحقيقية الباطنة. إذا خضع العامل لتجربته المباشرة، سيطالب فقط بالثمن العادل لقوة عمله ويركز بذلك أسس النظام الرأسمالي. فالمثقف الثائر وحده قادر على تعرية حقائق الاستغلال بإرجاع الظاهر إلى محدداته الباطنة، وحده قادر على التمييز بين العلم (القيم القابلة للتعميم) والأيديولوجيا (القيم المرتبطة بوضعية خصوصية)، وبهذا يمكّن البروليتاريا من اعتناق القيم العمومية الكونية في الثقافة البورجوازية ونبذ القيم الخصوصية ـ لا شك أن ماركس الذي عاش بين أبناء الطبقة العاملة الأكثر تقدماً، كان ينتظر توحيد دور المثقف ودور البروليتاري في شخص واحد وقد يقع ذلك أحياناً في المجتمعات المتقدمة جداً. ولذا فالتمييز بين المثقف والبروليتاري غير واضح عند ماركس نفسه، كما أنه ليس من خصائص الوضع الثوري، لكنه إمكانية لا شك فيها. وماذا سيقول لينين؟ إن ما كان ممكناً فقط عند ماركس أصبح واقعاً في الظروف الخاصة بروسيا. ظروف تتطلب تكوين جماعة مستقلة عن مجتمعها الأصلي ومنظمة تنظيماً دقيقاً لكي

(19) هنا يكمن الفرق الأساسي بين روزا لوكسمبورغ ولينين. إن العفوية والديمقراطية البروليتارية التامة لا =

تستوعب بسرعة وباتقان العقلانية البورجوازية في كل مظاهرها المترابطة[19]. وفي بلدان أخرى أكثر تأخراً من روسيا القيصرية، لن يكفي حتى التنظيم السياسي الدقيق بل يجب تجنيد الجماعة الثورية، ويزيد الاستقلال عن المجتمع بقدر ما يكون هذا الأخير مبتعداً عن العقلانية الاجتماعية[20] ـ وتجنيد الجماعة الثورية يعلل بضرورة الانفلات من تأثير الثقافة الضيقة، المعادية للعقل، التي أصبحت ثقافة الطبقات البورجوازية المعاصرة، والتي تعم اليوم المدن، مع أن المدينة كانت عبر التاريخ منبع العقلانية[21]. وبقدر ما يضيق نطاق العقل التعميمي في مجتمع ما وتنقص حظوظ التأثير في الحياة الاجتماعية بالتداخل التلقائي بقدر ما تدعو الضرورة لتتحمله جماعة صغيرة ومستقلة، تعيد في ذاتها تشييد «عين نور» تشع بعد ذلك على المجتمع كله.

من التاريخانية إلى اليعقوبية

لا بد أن نتوقف هنا في التحليل لأن مثقف العالم الثالث يضطر إلى التوقف، انطلاقاً من أن مجتمعه يتهيأ لثورة ولم يحققها بعد (لا نعتبر طبعاً التحرير الوطني ثورة بالمعنى الكامل). ومن السهل أن نلاحظ أن الأرضية التي يقف عليها هي بالضبط أرضية اليعاقبة التي أطلق عليها هيجل إسم سياسة العقل المجرد، أي سياسية ترمي إلى إعادة نظام المجتمع على أساس تعاقد جديد، بعد إلغاء ومحو قواعد وآثار ونفسانية الماضي. والمعروف كما أكدنا عليه سابقاً، أن الأيديولوجيا الألمانية بنزعتها التاريخية قامت أساساً على نقد تلك السياسة، الهدامة، غير الواقعية وغير القادرة على التأثير الفعلي المستمر في مجرى الأحداث. نكون إذن بعد أن انطلقنا من فهم ماركس في إطار النزعة التاريخانية قد انتهينا بالخضوع للسياسة المعاكسة لها ضمنياً... وكل شيء متعلق بفهم هذه النقطة على وجهها الحقيقي. إن التطور الفكري التابع للتطور السياسي في أوروبا انطلق من ليبرالية ثورية (فلسفة الأنوار) وانتهى إلى تاريخانية محافظة تبريرية (فلسفة الدولة عند هيجل) ـ وبعد

= يمكن تصورهما إلا في مجتمع متقدم جداً ومثقف ومتحرر (على يد بورجوازية وفيه لثقافتها). وهذه شروط قد يشك المرء في وجودها حتى في ألمانيا آنذاك. ومن الخطأ أن نظن أن مقولات روزا تنطبق على حالة شعوب العالم الثالث.

(20) ولا تستقي الجماعة المذكورة العقلانية العصرية إلا عن طريق التثقيف المتواصل. أما الالتصاق بالمجتمع غير العقلاني فلا يغني من الأمر شيئاً. ومن هنا خطأ كل دعوة «شعوبية» أو ثورية عاطفية. ومن الناحية التعبيرية نفهم ضحالة كل واقعية تصويرية لأنها لا تعمل أبدا على صقل شعور وحاسية الشعب الذي يجب تثقيفه بكل الوسائل.

(21) هذه هي فكرة ريجيس دوبري: «ثورة في الثورة». وقد سبقه إليها بإيجاز فرانز فانون.

الثورة الفرنسية، ظهرت تاريخانية ثورية (شارك في بلورتها ماركس) وليبرالية تبريرية تغلبت على أفكار الغربيين واكتسحت قسماً لا بأس به من الاتجاه الماركسي. أما مثقف العالم الثالث فينطلق من التاريخانية الثورية كما يقرأها عند ماركس وينتهي إلى ليبرالية ثورية على شكل القرن الثامن عشر، بسبب ظروف مجتمعه الخاصة. هذا تطور واقعي، حرصنا على تصويره بكل دقة، لأن اختلاف الأوضاع التاريخية، الذي يغير مغزى الاتجاهات الفكرية من محافظة إلى ثورية ومن ثورية إلى محافظة، هو الذي يفسر تعدد التأويلات المتضاربة حول نوعية الفكر الماركسي. في ظروف العالم الثالث نؤكد أن التأويل التاريخاني لماركس هو الذي ينتهي بسياسة ليبرالية في معناها الأصلي، في حين أن التأويل الليبرالي يقود اليوم إلى سياسة تاريخانية محافظة (أي إلى الخضوع للقوانين الخاصة لكل مجتمع) تبرر إلى الأبد الفوارق الموجودة الآن بين العالم الغربي والعالم الثالث وتوهن حتماً عزائم الثوريين.

بيد أن مثقف العالم الثالث إذا اضطر إلى التوقف على هذه الأرضية في انتظار تحقيق الثورة، عليه أن يرى أن بقعاً في العالم قد عرفت ظروفاً مثل الظروف التي يعيشها وعرفت ثورة طبقت السياسة اليعقوبية المذكورة. فماذا كانت النتائج؟ ماذا كان دور الماركسية في تطوير المجتمع وكيف تطورت الماركسية بتطور المجتمع ذاته؟ لا يجوز القول إن هذه الأحداث والتوقعات سابقة لأوانها. فكما أن مثقف العالم الثالث قد اطلع على التطور الغربي الذي انتهى بظهور الماركسية، كذلك عليه أن يطلع على تطور الماركسية ذاتها عندما أتيحت لها الفرصة لإقامة ثورات على الشكل الذي يرغب هو فيه.

— 3 —

الماركسية أثناء الثورة وبعدها: من اليعقوبية إلى المنهجية

قلنا إن الماركسية التاريخانية ليست مرحلة تاريخية فقط من تطور الفكر الماركسي، بل هي حية، تبعثها دائماً ظروف مشابهة للتي واكبت ظهورها أول مرة. لكنها في نفس الوقت ليست بجامدة. تتطور بتطور الظروف. عندما تقوم الثورة وتشرع في تحقيق أهدافها، تتغير وضعية تلك الماركسية وتتغير خصائصها. يطلق عليها عادة إسم الدغمائية، إيماء إلى جمود نصوص العقائد الدينية وعدم تعمق معتقدها في معانيها الدقيقة. ونطلق عليها نحن فيما يلي كلمة عقدية. لقد وصفت مراراً هذه الماركسية من وجهة نظر الليبرالية أو من وجهة نظر الماركسية «الصحيحة» الأرثوذكسية، واعتبرت كأنها تحريف عرضي تفسيره ظروف

عابرة ـ والواقع إن الظروف بطبيعتها عابرة لكن هل هي من قبيل الالتقاء والصدف أم لا؟ إن مثل هذه الماركسية تركزت في مجتمعات متعددة وإن لم تكن مختلفة تمام الاختلاف وأصبحت خلال مدة لا بأس بها واقعاً لا يقل رسوخاً عن واقع ماركسية الدول الغربية. يجب إذن أن تدرس كما تدرس هذه الأخيرة بنفس الإمعان والدقة.

من اليعقوبية إلى العقدية

نذكر منذ البداية النقطة الأساسية: بمجرد ما تتركز الثورة وتشرع جدياً الجماعة الصغيرة، التي مثلت وحدها منذ زمن العقلانية، في عملية التبرجز، يمحي من الذهن (لا من الواقع) مشكل التأخر وبالتالي تختل النظرة التاريخانية الملازمة له لأن إعادة بناء المجتمع الثائر، كما قلنا قبل قليل، تجر حتماً معها، النظرة التطورية للتاريخ ـ ويختفي الجدل كتجربة حياتية مباشرة بالقدر الذي يتقمص التاريخ صورة انسياب الزمن على مستوى واحد وفي اتجاه واحد. فالماركسية العقدية تسترجع المادية، والذاتية (الضغط أو الإرهاب)، والتقدمية التلقائية التي كانت تميز فلسفة الأنوار، بمجرد ما تختفي منها الجدلية والتاريخانية ـ بيد أن هذه الماركسية لا تتوحد مع الليبرالية، بما فيها الاشتراكية الديمقراطية رغم مشاركة الأثنتين في خصائص عدة ـ والسبب أن ماركسية ما بعد الثورة لا تستعيد الثقافة البورجوازية كما اكتشفت أصالة، وتبلورت قسماً قسماً (وهذا على كل حال غير ممكن) بل تبعث، وتريد تجسيد، النموذج المجرد، الذي ركّبه المؤرخون بجمع تحليلات الظواهر الجزئية المتكاملة، والذي اتخذه المثقفون البورجوازيون في القرن التاسع عشر كعقيدة عندما ظهر خطر الدعوة الاشتراكية كإمكانية تتميم وتجاوز الليبرالية. لكي تتجسد الثقافة المذكورة في المجتمع الثائر لا بدّ من وقت، قد يطول وقد يقصر، لأنها مفروضة من القمة عن طريق التعليم والتثقيف والتوعية. وعندما تقع اكتشافات، علمية، فكرية فنية.. الخ، فإنها لا تتجاوز محيط الثقافة المذكورة، لا تكون اكتشافات رائدية بل مكررة، اختزالية أو استنتاجية، وكأنها تهدف إلى إثبات قوانين عرفت من قبل؛ والإثبات إما عن طريق ظروف تجريدية جديدة وإما باقتصاد في التسلسل البرهاني.

وهذه الظاهرة المهمة جداً، الواضحة في التكنولوجية وفي الاقتصاد، هي أصل المظهر العقدي. ولنوضح هذه النقطة بعض الشيء. في تطور العقلية الأوروبية كانت التجربة العملية، الاقتصادية والسياسية، سابقة للدعوة الأيديولوجية والنظرية العلمية. أي أن الذهنيات تعبر دائماً بصورة مطابقة أولاً عن وضعيات سابقة لها ـ وهذا هو أصل الاتجاه المادي في الفلسفة كما هو معروف، أما في الحالة التي نتكلم عنها، حالة ثورة

لتدارك تأخر تاريخي، فالعلاقة معكوسة، النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها؛ تكون صورة المجتمع الذي يهدف إليه الثائرون موجودة في أذهانهم وتخيلاتهم قبل أن تتموضع، والمنظِّر هو الذي يملي على السياسي - فالعقدية إذن ضرورية، تنتج أولاً عن كون مضمون الثورة هو إعادة ما وقع فعلاً في زمن ماض بكيفية تدريجية، (تحصيل الحاصل) وثانياً عن كونها مفروضة من فوق. وهناك ارتباط منطقي وثيق، لا مفر منه، بين العقدية والتصميم أو التخطيط، أكان في الميدان القانوني والتعليمي أم في الميدان الاقتصادي.

ومن هنا نرى سر تشابه الأنظمة الاشتراكية والأنظمة الليبرالية في العالم الثالث لأن الكل يمثل ثورة تداركية. يعتمد الكل على نظام الرئيس المعلِّم، والحزب الواحد المنظم والمثقف، والدعاية اليومية لكي تتغلغل القيم الجديدة في المجتمع. والفرق الوحيد هو أن الأنظمة تتجاوزه، الأولى تقل شعبيتها مع مر الزمن وتضيق قاعدتها في حين أن الثانية تهدف إلى توسيع تلك القاعدة. لكن كل الأنظمة المذكورة تجتمع، على الأقل في بدايتها، في ظاهرة العقدية.

استقطاب جديد: التروتسكية، العقدية والانتفاضية

وهكذا نرى أن الماركسية العقدية، ولا نقول الستالينية لكي لا نفهمها كتشويه عابر، تخضع لمنطق موضوعي معين. من الطبيعي إذن أن نشاهد استقطاباً جديداً داخل الماركسية عموماً. إزاء النزعة العقدية، تقوم نزعة انسية ونزعة «علمية وضعية».

تتميز الأولى بإرادة إنقاذ الجدلية، والتاريخانية الملازمة لها، من الإهمال والتحوير. أما الثانية فإنها تريد أن تنفي عن الماركسية تهمة عدم التجديد وعدم الخلق. تريد أن تحيي ماركس المكتشف سر النظام الرأسمالي، وتتم ما تركه ناقصاً في كتاب **«رأس المال»**، ومن الطبيعي أن ينفخ هذان الاتجاهان حياة جديدة في النزعات السابقة لقيام الثورة، خاصة في الماركسية الليبرالية التي تمثلت في حركة المراجعة، والماركسية اليسارية أو الانتفاضية التي حاربت الاتجاه الأول داخل الأممية الثانية، والماركسية العلمية الاكتشافية التي تركزت قبل الحرب حول البحوث الاقتصادية. ثم تتداخل النزعات وتؤثر بعضها في البعض بمقادير متفاوتة، مما يزيد في الخلط الفكري العام.

لنكتفِ بإشارات قليلة لربط تطورات فكرية لاحقة للثورة الروسية بالاتجاهات السابقة لها - إن التروتسكية مثلاً عندما تقدم نظريتها حول البيروقراطية، محاولة إعطاء تفسير علمي ماركسي لاستقرار النظام الستاليني، إنها في نهاية المحاولة، تحيي من جديد الثنائية الدائمة المتلازمة: البورجوازية - البروليتاريا - يتلخص تفسيرها في أن الوصاية

البورجوازية لم تدم طويلاً في روسيا، لم تؤدِ مهماتها، لذلك حلت محلها طبقة محترفة من المسيرين (الكتّابين) تقوم بنفس الدور وتتمتع بنفس الامتيازات وإن لم تبد خصائص الخلق والإبداع المجربة لدى البورجوازيات الغربية. إن الثورة الروسية لم تنجح ولم يكن مقدراً لها أن تنجح كمضمون وإنما نجحت كصورة، لأن الزمن في آخر الأمر لا يختزل. نلمس في هذا التحليل المسبقات المعرفية التي رأيناها عند الماركسية الليبرالية. ونرجع إلى ما قاله كاوتسكي: إذا نجحت الثورة الروسية، فذلك دليل على فساد الماركسية. لكنها لم تنجح حقيقة في العمق، فالماركسية إذن على صواب، حسب التحليل الليبرالي والتروتسكي معاً.

أما الماركسية الانسية، أو الماركسية الغربية الانتفاضية التي واكبت في ألمانيا وأوروبا الوسطى مراحل الثورة لألمانية من 1918 إلى 1924، فإنها تهدف صراحة إلى تفلسف الثورة البولشفية. لكنها في واقع الأمر تحيي النقد التاريخاني الموجه ضد تعميم القيم الكونية عن طريق الإرهاب وبذلك تعيد للجدلية مكانتها الأساسية داخل الفكر الماركسي. وتبيان ذلك من الناحية النظرية أن الماركسية العقدية، المبنية على الإرادة وعلى سياسة العقل المجرد، المفروض من أعلى، هي التي تنفي بشدة في أيديولوجيتها دور الفرد والذات وتركز على دور الأوضاع الخارجية، والاتجاه مفهوم لأن تدارك التأخر لا يترك فعلاً أية حرية للذات (المقررات الكبرى يعلن عنها في الأيام الأولى من الثورة والثورة كلها هي عملية تجسيد تلك المقررات في الميدان الزراعي مثلاً). فالذات الثورية تنغمس انغماساً كلياً في التاريخ الموضوعي أي التاريخ الحاصل الذي يكتسي صبغة القدر المقدور (ويكثر فعلاً في تلك الأيام الكلام عن قوانين التاريخ التي لا مفر منها، والتاريخ الذي لا يرحم، وعجلة التاريخ.. الخ). وكنتيجة عملية ونظرية، يطرد الجدل من التاريخ، من العمل الإنساني، ليتجمد في الطبيعة وتتغلب كما هو ملاحظ المادية الجدلية على الجدلية التاريخية. غير أن هذه النظرية كما لا يخفي على أحد مخالفة للتجربة اليومية لأن الذات المطرودة على المستوى النظري من الحقل التاريخي، هي المتحكمة في كل لحظة على المستوى العملي. فالماركسية الغربية لم تعْدُ أن كانت تنظيراً لهذا الوضع كما أنها أرادت إحلال الذات المقام الأسمى في العملية الثورية؛ تركز على أن الجدلية الملموسة هي الجدلية التاريخية، جدلية الذات والموضوع، وتقرر أن الثورة هي استرجاع الذات لذاتها بعد أن انحلت في الموضوع. ومن هنا تنشأ فلسفة الاستلاب، التي ستجد سر التموضع في الاغتراب وسر الاغتراب في التشيئ وسر التشيؤ في الاقتصاد المبني على البضاعة. فالثورة ليست فقط تدارك تأخر شامل أو جزئي، وإنما هي استرجاع الذات لذاتيتها، والإنسان لإنسانيته، فيتحرر هذا الأخير من كل اقتصاد بضاعي، من كل حاجة ومن كل ضغط مفروض ـ وفي هذا المنظور ترجع

المبادرة الثورية للغرب المتقدم، على حساب الشرق المتأخر الذي بدأ العملية لكنه غير قادر على إتمامها.

انحلال العقدية: الاتجاه «العلمي»

ونشير أخيراً إلى اتجاه ثالث يظهر بعد طول الممارسة للثورة كعملية فعلية ويلتقي باتجاه مماثل في أوروبا الغربية. عندما يتخذ التصميم (التخطيط) كأساس للسياسة الاقتصادية فلا بد من تحرير وفرز خلفيات ومسبقات التحليل الماركسي لرأس المال[22]. بما أن ماركس يبرهن على أن النظام الرأسمالي يجسد منطقاً شاملاً، يتبلور في قوانين تسير الإنتاج وعلاقات قطاعات الإنتاج، ثم تسير التوزيع والمبادلات، وعلاقات التوزيع بالإنتاج، الخ، فلا بد من إظهار حقيقة هذا المنطق ليقود المخططين في محاولتهم التمكن من تسيير الاقتصاد والتغلب عليه، وتتضح ضرورة هذا العمل عندما تدخل البلاد الرأسمالية نفسها ميدان التنظيم الشامل لكي تتغلب على أخطار الأزمات الدورية - فتنتهي المحاولة بإبراز الأنماط الصورية التي يخضع لها الفكر الماركسي على غرار ما تفعله النظريات الشكلانية الحديثة - وحركة شكلنة التحليل الماركسي تلتقي بالطبع مع الاهتمامات المماثلة في الغرب، مثل إرادة تعميم نظرية الاقتصاد بالبحث، انطلاقاً من منطق النظام الرأسمالي وبنية حركيته، في بنية كل عملية تنظيم مواد محدودة لأهداف محدودة. والمعلوم أن مثل هذه البحوث قد أسفرت عن نتائج مهمة بعد الحرب العالمية الثانية وتستخدم في الاقتصاد وفي قيادة الحرب وفي إدارة المؤسسات الكبرى وهي أصل فروع جديدة ومهمة جداً في النظام العصري.

عند هذا الحد وفي هذا النطاق، يمكن ان نقول أن الماركسية التي تنتهي إلى مثل هذه الاهتمامات تقترب جداً من اتجاه الغرب المعاصر، ويعود من الممكن الاتفاق شرقاً وغرباً على مفهوم ماركسية علمية موضوعية، اكتشافية، تعرض للجميع كأنها الماركسية الصحيحة، التي تغلب على جميع التأويلات المغرضة الأخرى - الواقع أنه يبقى فرق مهم بين الماركسية التي تعمل في وعلى أساس مكتسبات الغرب والماركسية التي تطورت من العقدية إلى العلمية. كلتاهما تتكلم باسم العقلانية الموضوعية لكن هذه العقلانية لا تحمل معنى واحداً. في حالة الماركسية المنفكة عن العقدية تكون العقلانية مفروضة من أعلى، عن طريق وسائل الدولة القمعية التي تتدخل دائماً لتحميها من أمواج اللامعقول المحيطة بها في ميادين متعددة (العائلة، الأخلاق، التقاليد، المعتقدات) وفي حالة الماركسية الغربية

(22) انظر غودولييه، حول تعميم النظرية الاقتصادية ج 2، ص 164 - 209.

نجد عقلانية مستوعبة منذ زمان، متحكمة منذ عقود في الميادين المخصصة لها، تطوق هي ميدان اللامعقول (الشعور والإيمان) ولا تتركه يتعدى الحدود المقررة له، وإلا ضغطت عليه هي، بدون لجوء إلى قوة الدولة الظاهرة - في الحالة الأولى تكون الماركسية أيديولوجية، بمعنى انها في الذهن أكثر مما هي في الواقع الملموس[23] وفي الحالة الثانية، هي تعبير عن قسم معروف ومحدد من الواقع، ولذلك تبقى مفتوحة على الجديد.

مع أهمية الفارق المذكور لا بدّ لنا من تسجيل ظاهرة أخرى: إن الماركسية العقدية تضمحل وتتفكك مع النجاح في تحقيق أهداف الثورة وتقترب شيئاً فشيئاً من الماركسية «العلمية» أو الوضعية. حركة معروفة لدى الجميع تحت أسماء مختلفة: نفي العقدية، نفي الستالينية، نفي البيروقراطية، تحرير الاقتصاد، تحرير الطاقات، إنقاذ المشروعية... وهكذا يظهر أن الماركسية العقدية تدوين مؤقت (قبيل وبعيد الثورة) يمثل مرحلة بين الأيديولوجيا (مجموع القوانين والأهداف المسبقة التي يجب تحقيقها في المجتمع الثائر المتخلف) والعلم (مجموع القوانين المكتشفة عن آلية الوضع الراهن في المجتمع المتقدم). ونزيد ملاحظة وهي أن الماركسية المتفتحة أو المنهجية التي تتركز في الغرب الرأسمالي الليبرالي والتي تطمح إلى إتمام وإثراء التحليلات الناقصة في كتاب «رأس المال» لا تحافظ على شخصيتها إلا بوجود الماركسية العقدية وإلا كيف تنجو من الغرق في بحر الانتقائية العارم الذي يحيط بها؟ كيف تستطيع أن تستقل عن العلوم الاجتماعية والإنسانية العصرية؟

قلنا في بداية هذا القسم أن مشكلة تحجر الماركسية في شبه عقيدة ثم انحلالها رويداً رويداً ليس مشكل الساعة بالنسبة لمثقف العالم الثالث لأن الثورة أمامه، لا وراءه أو حوله. هذا مشكل المستقبل بالنسبة له لكنه مشكل ماضٍ، حاصل، في بقع من العالم. لا بد له إذن من أن يأخذه بعين الاعتبار، مبدئياً ومسبقاً، عندما يحدد موقفه من ماركس. فمثقف العالم الثالث يحيا ذهنياً أيديولوجيات التاريخ الغربي التي هيأت ماركس كما رأيناها في القسم الثاني وعليه كذلك أن يحيا تطورات الثورات الماركسية[24] كما لخصنا معالمها بسرعة في هذا القسم.

(23) ونلاحظ أن كل علموية تلعب دور الوازع في المجتمعات غير العقلانية. وهذا هو الدور الذي لعبته الديكارتية في القرنين 17 و 18.

(24) هذا تصوير سريع لتطورات الماركسية أثناء وبعد الستالينية. نقطة أساسية في علاقة مثقف العالم الثالث بالماركسية.

— 4 —

العالم الثالث ملحظ التاريخ المعاصر

الماركسي الفكرة والماركسي المعرفة

لقد وضعنا الآن في إطاره الواقعي، تبعاً للتطورات التي حصلت في الغرب وخارج الغرب، السؤال الذي طرحناه في آخر القسم الأول: ما هي علاقات الماركسية التاريخانية التي يحييها ويحياها مثقف العالم الثالث والماركسية الليبرالية أو «العلمية» التي تنتعش دائماً في رحاب العالم المتقدم المصنّع؟ لقد اتضح لنا أن هناك تطوراً منطقياً (ممكناً) من الأول نحو الثاني، وقع في حياة ماركس نفسه وشاهدناه وما زلنا نشاهده في المجتمعات التي عرفت ثورة غايتها تدارك تأخر تاريخي. إن الماركسية حسب قراءة لينين، ليست في البداية، أي قبيل 1917، إلا اكتشافاً جديداً لماركس وارث وشارح الأيديولوجيا الألمانية، ثم عند نجاح الثورة انتصب إنجلز كمعلم أول، كمدون للعقيدة الماركسية إلى أن تفتتت «المدونة» تحت ضربات تقدم المجتمع الثائر ذاته وتذاوبت ثم التقت بكيفية أو بأخرى بالاتجاهين اللذين احتضنهما دائماً الغرب المتقدم: الماركسية الليبرالية والماركسية المنهجية ـ العلمية. وقلنا إن مثقف العالم الثالث لا يمكن له أن يتجاهل التطورات المذكورة، لا يستطيع أن يقرأ ماركس بعيون بريئة، لا يمكن له أن يقول بكل بساطة: أترك الشروح والحواشي والتأويلات جانباً وارجع مباشرة إلى النص. هذا ضرب من الغرور لا ينخدع به إلا الغر الذي لا يعي ما يقول. لا بدّ إذن من أخذ ماركس ملفوفاً بالشروح والحواشي. كيف الاختيار حينئذٍ، على أي أساس، وبأي مقياس؟ هل يأخذ القارىء من هنا ومن هناك ويميز بين الصالح والطالح حسب اقتناعاته الشخصية بهذا التحليل أو بذاك؟ قد ينفصل فعلاً مثقف العالم الثالث عن مشكلات مجتمعه الأصلي ويندفع في كل المعامع التي مزقت التيارات الماركسية المتضاربة منذ 1895، فيصبح ماركسياً عالمياً، غير معرّف. لكن هذه الاستطرافية الحرة الخلابة، لا تعبر في آخر المطاف إلا عن ذاتية فارغة بدون ارتباط وبدون تأثير. لا يكون معنى لأقواله وأفعاله إلا إذا حافظ على ارتباط وثيق بوضعيته. والشعور بالمسؤولية السياسية يضمن وحده استمرار ذلك الارتباط، حينئذٍ سيجد نفسه مدفوعاً حتماً إلى إحياء ماركس التاريخاني، المندرج تحت تحديدات الأيديولوجيا الألمانية. سيعيد في ذهنه التاريخ الحديث معكوساً، ليستطيع فيما بعد أن

يجسده ملخصاً في مجتمعه. وسيكتشف بالضرورة جدلية الزمان المعاد[25] ويتعرف على مقولة المستقبل - الماضي، التي ستهيمن على كل أفكاره واعتباراته. وفي الوقت ذاته سيرى ويعترف أن تجربته في التنقيب عن الأصول والبدايات (أصل العالم الحديث، أصل الماركسية، أصل الاختلافات الماركسية) لينير بذلك عمله، ليست هي الأولى من نوعها، بل قام بها قبله مثقفون في ثلاث بقاع على الأقل بالتوالي. سيدرك حينئذٍ أنه دائماً وأبداً يقرأ ماركس في ضوء معين. وهذه القراءة مفروضة عليه منذ البداية، لا يقول إنها القراءة الوحيدة الشاملة، وإنما هي القراءة التي تمليها عليه أوضاعه، بين قراءات متعددة.

تسلسل الماركسيات

وبالفعل نتساءل: ماذا يجمع بين الماركسيات الموجودة اليوم والتي خلفت اتجاهات ذكرناها في صلب المقال: الماركسية الليبرالية كما يفهمها الاقتصاديون (روبنسون، سويزي، بتلهايم)، والمؤرخون الاجتماعيون (دوب، هوبسباوم)، والماركسية المنهجية كما يرسم خطوطها الثوسر وأتباعه، والماركسية العقدية كما تقدمها مؤلفات الصينيين، والماركسية الانسية التي اعتمدها غرامشي ويميل إليها سارتر وغارودي، فضلاً عن تأويلات أخرى أقل ذيوعاً، تظهر من حين إلى حين عند المنقبين المترسلين؟ إذا لم نقدم على تأرخة النظرية الماركسية، أي أخذها كما تجسدت في مجريات القرن الأخير، ورفضنا أن نعطي معنى لتتابع الماركسيات المختلفة، سنبقى دائماً في نطاق الاختلاف النظري واللغوي الذي لا يعرف حداً ولا نهاية ويحقق للغير أن يتكلم عن انحلال الماركسية كانحلال الديكارتية بعد عصر ديكارت. على أن مثقف العالم الثالث، وقد حاولنا إبراز ذلك نظرياً وتاريخياً، يرى منطقاً في تتابع التأويلات ويرى في كل تأويل انتصاراً مؤقتاً لأوضاع خصوصية محلية، فيخضع هو بدوره لخصوصية أوضاعه.

معنى العلم: العلم التلخيصي والعلم الاكتشافي

صحيح أن قراءات ماركس السابقة تبدأ بالأيديولوجيا وتنتهي إلى «العلم». ولقد وافقنا صراحة على هذا الحكم. ولن ينبغي أن نضيف هنا ملاحظة حول معنى كلمة «العلم» - في كل التأويلات التي تؤكد علمية الماركسية نجد إما علم الماضي (تاريخ تطور المجتمعات) وإما تحرير شروط علم سيكون، ولا نجد أبداً علماً اكتشافياً يزيد في فهمنا

(25) إن لب الجدل الهيجلي هو الزمان المعاد، كما أوضح ذلك جان هيبوليت «منطق ووجود» باريس، المطابع الجامعية 1952.

للأوضاع الحاضرة ويمكننا من استشراف التطورات المقبلة القريبة ـ في هذه الحال، العلم الوحيد الذي يتفق عليه الجميع، شرقاً وغرباً، في العالم الاشتراكي والعالم الرأسمالي، هو علم الطبيعة الذي لا يفتأ يهيء لنا وعلى كل المستويات، عالم رعب وتدمير[26]. لو كانت «العلمية» التي يدعو إلى الخضوع إليها ماركسيو الغرب ومؤخراً ماركسيو أوروبا الشرقية، والتي تطبق على المجتمعات قوانين علوم الطبيعة، تزيد في حظوظ نجاة الإنسان على وجه البسيطة وتمهد الطريق إلى كونية حقيقية، لقبلنا منذ الآن تغليب الماركسية حسب التأويل «العلمي» على الماركسية الأيديولوجية التي رسمنا خطوطها العريضة. لكن الواقع يتجه اتجاهاً مخالفاً إلى ما لا نهاية.

حينئذٍ يجب أن نعترف بالدور الفعّال والإيجابي، الذي تلعبه في العالم الثالث، الماركسية الأيديولوجية، الأخلاقية، الانسية[27] المندرجة تحت لواء التاريخانية.

تاريخانية لوكاكش

ولقد قدم لنا التاريخ صورة عن هذه الماركسية قام بها جورج لوكاكش أيام الثورة الألمانية الفاشلة. قال لوكاكش إن الثقافة الكونية الوحيدة كانت نتيجة عمل البورجوازية الغربية وإن كل الثقافات الأخرى، أكانت راجعة إلى فئات اجتماعية أو إلى جماعات قومية تحمل، قياساً بها، طابع الخصوصية الضيقة. إلا إنه وضح كذلك أن تلك الثقافة قد انفصلت نهائياً عن الطبقة التي كانت عمادها، والتي عجزت عن نظمها نظمة منطقية وعن التقيد والالتزام بها ـ فعاد من واجب الغير أن يتحملها وينقذها لإنقاذ الإنسانية من الخراب والبربرية ـ لقد صور لوكاكش، انطلاقاً من التجربة الألمانية في القرن الماضي، كيف حصل انفصال الثقافة عن الطبقة البورجوازية: بإرجاع العقلانية إلى، وحبسها في، معنى العلم التطبيقي واستغلال هذا العلم كوسيلة وفاق وتسوية بين جميع الطبقات، تشترك كلها في عبادة الحقيقة المجردة وتحتفظ بعاداتها وقيمها الخاصة. نتجت عن ذلك النسبية في ميدان الفلسفة والإنزوائية في الأخلاق والأنانية والعدوان في السياسة. هذا هو بالضبط مغزى السياسة البسماركية في الماضي وما يسمى اليوم بالتقنوقراطية ـ اتجه لوكاكش فيما بعد إلى تعميق بحوثه في اجتماعيات الثقافة وعدل عن رأيه المتشائم، المنذر بالمصائب كما قيل، لا

(26) يرى لوكاكش أن العلم المجرد، كقيمة سامية كونية، هو أصل الفاشية. وليس من قبيل الصدفة أن يتجه غرامشي الذي عاش تحت نظام فاشي نفس الاتجاه.

(27) تبرير هذه النعوت أن الماركسية غير نابعة عضوياً من متطلبات مجتمع العالم الثالث. وعندما نقتصر على تلك المتطلبات فقط، نرى انتشار النزعة الاستهلاكية الاستلذاذية.

لأسباب خارجية فحسب (منها ضغط السياسة الستالينية) بل لأن اللحظة التي عبر عنها لحظة عابرة في مجرى الثورة. لقد نظّر في واقع الأمر اللينينية قبل أن تحد من طموحها وتقبل الحكم في بلد واحد وأعطى لها أسساً فلسفية صريحة. بعد نجاح الثورة ودخولها في حيز السياسات الموضوعية لم يبق مبرر ولا داعٍ للنظرية اللوكاكشية - فاختفت مؤقتاً؛ على أنها مرحلة تتجدد من حين إلى حين في مجتمعاتٍ مختلفة وإن لم تعثر دائماً على من يعبر عنها بصيغة جديدة - إن الغرامشية تشبهها إلى حد كبير كما أن غارودي في أوائل أعماله اقتبس منها أكثر مما يبدو للقارىء المتسرع، واليوم تقدم لنا كتابات لوكاكش وغرامشي أحسن وسيلة لوصف وتقييم ماركسية العالم الثالث، الصريحة أو الخفية؛ ماركسية تبدو محلية، منزوية، لماركسيي الغرب، وليست في الواقع إلا احتجاجاً غير مباشر على الخطر الذي يتهدد الإنسانية والذي يكمن في انحلال النظام الفكري الماركسي تحت شعار «العلم».

— 5 —

ماركسية العقل التجزيئي وماركسية العقل الشمولي

لنختم الآن ونلخص.

هناك ماركسية من المستحيل على مثقف العالم الثالث أن يتوافق معها الآن، وهي الماركسية حسب العقل التجزيئي إذا استعملنا التعبير الهيجلي، سواء ظهرت تحت لواء الليبرالية في ميدان الاقتصاد والتاريخ الاجتماعي، أو تحت لواء «العلمية» في الفلسفة ونظرية المعرفة. وهذه، كما قلنا، ماركسية نصف الطريق، ماركسية الجزء الثالث من كتاب **«رأس المال»** التي تلغي نهائياً من اهتمامات المؤلف سؤاله الأول: مستقبل ألمانيا المتأخرة. في أعماق هذه الماركسية يختفي المبدأ المقرر سلفاً: إن تجديد (إثراء) التاريخ لا يتحقق إلا حيث كان يبحث عنه مؤلف مسودة **رأس المال**، وإن كل ما يجري خارج ذلك الميدان إنما هو تأخر متدارك، أي زمان ضائع لا يترك أثراً البتة في حساب الإنسانية النهائي. لا عجب أن يرفض العالم الثالث هذه النظرية بمثل الصرامة التي رفضت بها أوروبا حملات نابليون الرامية إلى تعميم قيم ونظم الثورة الفرنسية، حيث رأت في تلك الكونية المفروضة تقتيلاً مؤجلاً[28].

(28) من يخالف التعثر بالانسانية المتأخرة هو الذي ربما سيتأخر لأنه يمهد الطريق للنزاعات المتجددة - أما الذي يهتم بتأخير الغير (يعتمد مبدأ الوحدة الانسانية) فهو الذي يتقدم بالتاريخ والعلم والانسانية لأنه =

لكن هناك ماركسية أخرى، مفهومة على ضوء العقل الشمولي، والتي تعتبر أن التاريخ هو تاريخ الإنسانية المعاقة، لا حينما ترفض بكيفية عمياء طبعاً، بل عندما تقبل أن تتجه وجهة التقدم البديهي. لا أحد يقدر على التنبؤ منذ الآن بنتائج ذلك الاتجاه، ورسم ملامح إنسانية الغد، المتقدمة المتساوية؛ لكن حظوظ الكونية الحقة، وربما حظوظ استمرار الإنسانية عينها، لا تحفظ إلا في نطاق الماركسية الثانية.

حظوظ الكونية الحقة

أنختم بالقول: لكل ماركسيته!

كلا... لأننا اعترفنا بوجود حركة دائمة من الماركسية الأيديولوجية إلى ماركسية «علمية» وإن كانت العلمية غير متحققة اليوم. هذه الحركة، التي تستعيد تطور ماركس نفسه، هي التي تجعل من الماركسية نظرية وقتية، تتفق واهتمامات الساعة. لو تجمدت الحركة، وفرضت الماركسية المنهجية - العلمية، كما يراها متمركسو الغرب، على جميع المثقفين لحق لنا أن نقول إن ماركس(*) عاد من مفكري الماضي وانغمس في التراث الأوروبي العام.

إن تعدد المراكز الماركسية في العالم حقيقة لا يجوز تجاهلها. على أن العالم الثالث هو نقطة التوحيد والتأصل. لولاه لاستحال التعدد إلى محض نسبية ليبرالية. إن ماركس الأيديولوجي سيبقى حياً ببعث ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم، وماركس العلمي سيبقى دائماً من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الأيديولوجي حياً. ومن شرفة العالم الثالث، كل التأويلات الماركسية، المتجذرة في واقع المجتمعات، تتابع في منظور واحد - في هذا المعنى نقول إن العالم الثالث يشكل نقطة التأصل والتوحيد.

إن مثقف العالم الثالث يتورع عن رفض الماركسيات الأخرى أو إنكار حقها في الوجود؛ ولكنه يكتفي بالتعبير عن ماركسيته النابعة من المحيط الذي يعيش فيه. فهو يعلم أن الماركسية الليبرالية بجميع اتجاهاتها لن تعنيه أبداً، وأن الماركسية الانسية تعنيه اليوم، وأن الماركسية العقدية ستعنيه غداً والماركسية المنهجية ستعنيه بعد غد، لكنه يعلم أيضاً إنه لو تقمص اليوم إحدى الماركسيات الخارجة عن اهتماماته، لانسلخ نهائياً عن وضعيته ولانتهى به الأمر إلى أن يعين على انتصار أكبر خطر عليه اليوم، النسبية المطلقة[29].

= يحفظ حظوظ الكونية الحقة - والموقف الأول منتشر بين ماركسيي الغرب المتقدم وبدأ ينتشر كذلك في أوروبا الشرقية تحت تأثير التطور العلمي.

(29) يكمن خطر النسبية في أنها تقول بتعدد الطرق ودروب المستقبل، لكنها في واقع السياسة تتخلى عن مشكلات العالم الثالث وترمي إلى حماية تقدم الغرب بوسائل التخريب الكبرى.

الفصل السابع

خلاصة: أزمة المثقف وأزمة المجتمع

دارت المناقشات السابقة حول علاقة المثقف بالماضي، وباللغة وبالثقافة، أي بكل ما يكون التراث. وصفنا بسرعة ما هي تلك العلاقات اليوم ومنذ أزمان وقدمنا بعض الملاحظات حول ما يجب أن تكون عليه إذا أردنا أن يكون لكلامنا وزن وعملنا تأثير.

لقد قلنا إن الكتاب لا يتعرض للمشكلات الثقافية في حد ذاتها وإنما ينظر من خلال الثقافة إلى المشكلات العامة للأمة العربية. لم نهدف من نقدنا إلى التشهير بحالة ثقافية وسياسية ثقافية وإلى التنويه بسياسة أخرى أكثر نفعاً، بل أردنا أن نولي اهتمامنا إحدى العقبات التي تقف اليوم في وجه تطور المجتمع العربي. لا بدّ لنا إذن في هذا المقال الختامي أن نبين علاقات المثقف، في خطوطها العريضة، بالسياسة (بمعناها العام) وعلاقات المثقف بالمجتمع. مهما كانت حدة «أزمة المثقفين» بالنسبة لكل مجتمع، فإنها لا تستحق التركيز الذي أوليناه إياها إلا إذا كانت ترمز إلى مشكلات المجتمع ككل. وعلينا أن نوضح كيف يتم هذا التعبير الرمزي: لماذا وكيف تترجم سلبيات المثقف العربي في سياسة الدول العربية وتخاطر بمستقبل الأمة العربية؟ لماذا وكيف تتلخص في أزمة المثقف تناقضات المجتمع، وكيف تشير حيرة المثقفين إلى عجز وركود المجتمع العربي؟

— 1 —

الوضع الثقافي

قلنا إن المثقفين يفكرون حسب منطقين: القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي السلفي والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي ـ وإن الاتجاهين الإثنين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي. لكن إذا لم يكن التاريخ في ذهن المثقف، هل يعني هذا أنه

محذوف من الواقع؟ طبعاً لا . . . التاريخ، كماضٍ وكحاضر، يكوّن واقع العرب اليومي وواقع خصوم وأعداء العرب. كل ما يؤدي إليه الفكر اللاتاريخي هو العجز عن إدراك الواقع كما هو، إذ يمحو منه بعداً من أبعاده المكونة له. وإذا ترجمنا هذه الجملة إلى الواقع السياسي نقول: نتيجة الفكر اللاتاريخي، هي التبعية وعلى كل المستويات، فمن طبيعة الانتقائية أن تفتح الأبواب لكل المؤثرات الخارجية. والفكر التقليدي لا يقل عنها خضوعاً وتسامحاً رغم ما يعتقد وما يدعي؛ كيف يقف في وجه التقنولوجية المعاصرة، والأنظمة الاقتصادية والاتجاهات الفكرية والتيارات الاجتماعية وهو غير قادر على فهمها، فضلاً عن إبداع تيارات وأنظمة مضادة، بديلة لها. والتبعية، الظاهرة والخفية، لا تعني فقط عدم الاستقلال والاستغلال، أي إنها لا تخدش فقط الكرامة القومية والمصالح المادية، بل تعني كذلك تعميق واستمرار التأخر التاريخي. هذه نتيجة استخلصناها واستخلصها معنا المؤرخون الغربيون من تطور الاستعمار الحديث ومن تجارب الدول المتخلفة التي أرادت الخروج من التخلف بالتعاون مع الغرب؛ فحصلت فعلاً على بعض الرساميل، وارتفعت فيها ظاهرياً أرقام الإنتاج والدخل، لكن التخلف كواقع إنساني، اجتماعي وذهني، لم يتغير في شيء.

ورغم هذا الواقع المر، ما زال أغلب المثقفين عندنا يميلون إلى السلفية أو الانتقائية. والغريب أن هذين الاتجاهين يخدعان المثقف ويغريانه بنوع من الحرية الذاتية. يظن أنه يملك حرية الاختيار، وأنه قادر على أن ينتخب من إنتاج الغير أحسنه، وهذه حرية شبيهة بحرية الرواقيين، الذين كانوا يظنون أنهم إن حرروا القلب والذهن من تأثير الانسان والكون جاز لهم أن يهملوا الأغلال التي تشد الأيدي وتقيد الأرجل.

لقد قلنا إن الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معاً هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته؛ وإن أربعة من هذه المقومات تحدد مفهوم الفكر التاريخي، وهي:

- صيرورة الحقيقة.
- إيجابية الحدث التاريخي.
- تسلسل الأحداث.
- مسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ).

وأربعة، تحدد معنى التاريخانية وهي:

- ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).
- وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل).

- إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).
- إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان).

هذه نقاط حللناها في المقالات السابقة، باختصار أو بإطناب. وقلنا إن أحسن مدخل وأحسن مدرسة للفكر التاريخي يجدهما العرب اليوم في الماركسية في تأويلها التاريخاني. إن الكثير من المثقفين العرب يشعرون أنهم سيفقدون حريتهم إذا خضعوا لهذا الفكر. سيكونون مسيرين ويعلمون مسبقاً إلى أي هدف يسيرون. انهم سيبقون دائماً في طور التلمذة إذ لم يتعد عملهم تدارك التأخر وإنهم سينسلخون عن شخصيتهم إذا اعترفوا أن التاريخ يتحكم فيهم. والعجيب أن تأتي مثل هذه الانتقادات من السلفي الذي يعتقد بالقدر وينحل في شخصيات السلف الصالح، والانتقائي المتفتح على كل «موضة» - والملاحظات هذه كلها سطحية لأن الفكر التاريخي هو الذي يعطي للعمل منطقاً ومفعولاً، هو الذي يحرر انسياسة من التاكتيك الدائم، ويمكن المرء من تخطيط خطة بعيدة. ونلاحظ فعلاً أن أعداء الفكر التاريخي لا يميزون بين التاكتيك (الخطة التنفيذية) والاستراتيجية (الخطة - الهدف). الفكر التاريخي هو الذي يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والإنجاز[1]. لا سبيل إلى إنكار وجود شيء من التبعية في هذا الاتجاه أيضاً، لكنها مفهومة ومقبولة، إنها تقبل بعد أن تدرس وتحلل، في حين أن السلفي والانتقائي لا يعيان حتى التبعية التي يعيشان فيها ويمهدان لها الطريق على الدوام.

— 2 —

الإغتراب والاعتراب

إذا كانت الأمور واضحة إلى الحد الذي ذكرناه - لماذا استمرأوا هذا الحال منذ عقود؟

إن المثقف وليد ثقافة والثقافة ناتجة عن وعي وعن سياسة - وهنا لا بد من كلمة حول خطر ما يسمى بالاغتراب وحول الخطر الآخر الذي أسميه الاعتراب. إن الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج استلاب، لكن الاعتراب استلاب أكبر، والتركيز على الخطر

(1) من الملاحظ أن نقل التمييز بين التاكتيك والاستراتيجية من ميدان القتال إلى ميدان السياسة لا يتأتى إلا في إطار فكر تاريخاني. فالأحزاب البورجوازية عموماً تمتاز في التاكتيك، بل يعود لديها التاكتيك مرادفاً للسياسة وإذا ظهر في أحضانها من يعتمد التمييز المذكور كتشرشل ودوغول فإن فكره يكون متأثراً بالفكر التاريخي. والملاحظة تصدق أيضاً على سياسة عبد الناصر.

الأول، ما هو إلا تغطية لوضع ثقافي واجتماعي معين. إن السياسة الرسمية في الأغلبية الساحقة من البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في أشكالها العتيقة. وإحياء التراث.

وفي هاتين النقطتين تتلخص السياسة الثقافية عندنا.

ومن الأمور الواضحة وضوح النهار، أن تقديس اللغة أي تحجيرها في مستوى معين وأخذ الثقافة العتيقة كسمة تمييزية للقومية العربية، هما تشجيع الاستمرار في الفكر الوسطوي ونفي موضوعية التاريخ. إن السلفي يظن أنه حر في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره. هذا واقع لا يعيه ولا يمكن أن يعترف به السلفي لكنه محقق ولم يعد في استطاعة أي شخص له أدنى إطلاع على العلوم اللسنية الحديثة أن ينكره. أما الانتقائي فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك؛ فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بها كثيراً وبذلك يقوي حتماً موقف السلفي...

على الملاحظ المنصف أن يعترف أن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها: في اللغة، في التراث، في التاريخ القديم. يفنى فيها المثقف العربي بكل طواعية واعتزاز، ويعتبر الذوبان فيها منتهى حرية الاختيار والتعبير الصادق عن هويته القارة الدائمة. هذه هي الأوزار والسلاسل ولن نتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي.

هذا الوعي سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرة، ويمكننا من أن نرى أن اللغة والتراث وتاريخنا الخاص مواد منفصلة عنا، لا نستطيع أن نتصل بها إلا عن طريق التحليل والتركيب العقليين، لا عن طريق الحدس والمعرفة المباشرة. وسنكتشف حالاً، أو سنعي لأول مرة ذواتنا الحقيقية، المطابقة لمركزها في الوقت الراهن، في الآن والمكان.

ويحق للمرء قبل أن يتعمق في الموضوع أن يتعجب كيف أن مفهوم الاستلاب، الذي يقصد منه التحرر من الوهم والوعي بالواقع، حوِّر لكي يعلل أعلى مستوى الاستلاب. وهذه الملاحظة مصداق ما قلنا سابقاً من أن الماركسية تتلون حسب المجتمع الذي ينتمي إليه القائلون بها، في بداية تأثيرها على الأقل.

ينطبق المفهوم الماركسي على أربعة مفاهيم تعبر على درجات مختلفة عن نفس

الظاهرة، إثنان ورثهما ماركس عن سابقيه والإثنان الباقيان ابتدعهما وركز عليهما أبحاثه. المفهوم الأول مجرد تخمين يلجأ إليه فلاسفة الطبيعة لإتمام نظمتهم الفكرية. فيرفضه ماركس ولا يلتفت إليه وهو مفهوم: **التموضع**، بمعنى أن العقل المطلق ينحل في الطبيعة، يستلب من حريته في الطبيعة غير الواعية لكي يتحرر ويكسب وعياً أعلى وأدق. هذه فكرة يعتمد عليها هيجل وشيلينج لكي يوثقا الصلة بين المنطق (تطور العقل) وفلسفة الطبيعة، ويقول ماركس إنها لا تعدو أن تكون تعبيراً علمانياً عن فكرة الحلول المسيحية(2).

المفهوم الثاني هو مفهوم الاستلاب بالمعنى الضيق. ليس ميدانه فلسفة الطبيعة كما في المفهوم السابق، وإنما فلسفة التاريخ. إن الإنسان يصنع التاريخ وكل ما في التاريخ من بنيان (معابد، فن، مدن)، من أنظمة (سياسية واجتماعية)، من أفكار، ويظن أن التاريخ قائم بذاته يتحكم في الإنسان الذي خلقه وأبدعه، وهكذا يبني المرء المعبد بيده ثم يظن أن ساكن المعبد يسير حياته، يخلق نظام حكم أو نظام جيش أو نظام تعبد ويعطي للقيمين على تلك الأنظمة فيما بعد كل صلاحية لاتخاذ كل القرارات التي تعود عليه بالخسران والدمار. يبدع فكرة، ثقافية أو فلسفية، ثم لم يعد يقدر أن يتخطى الحدود التي رسمها هو لبنات فكره ويبقى طوال القرون وربما إلى الأبد سجين تلك الحدود. يفسر الطبيعة وذاته بقوى اخترعها هو، ونسي أنه اخترعها، يضع ثقل الدنيا ونقطة التأثير في كل ظاهرة من الظواهر المرئية ما عدا في ذاته هو، الذي خلق كل شيء يراه وينقاد له(3). هذا هو معنى الاستلاب عند هيجل في **الفنومنولوجيا**، وعند فيورباخ. فهذا الأخير لم يَعْدُ أن استخرج من الأول ما كانت تحمل كتاباته من أفكار ثورية، ودعا إلى أن يسترجع الإنسان حريته ووعيه بالحرية بتحليل تكوين تلك المطلقات التي يعبدها ويخضع لها الإنسان، مع أنه هو الذي أبدعها. في آخر التحليل، الاستلاب هنا هو العدول عن قوة الإنسان وحريته لفائدة الماضي **الغابر**، لفائدة الأجيال السابقة. نخضع لما كانوا يعبدون، ونطرب لما كانوا يطربون له، ونعتقد ما كانوا يقولون به. . . .

هذا المفهوم قد اعتمده ماركس، واعتبر ما قاله هيجل وفيورباخ مكسباً لا رجعة فيه

(2) كل فكر طوباوي يلجأ آخر الأمر إلى هذا النوع من الاستلاب الشامل الأولي. إذا قلنا أن العقل سابق للطبيعة، والحرية العبودية، والديمقراطية للاستبداد، والشيوعية للملكية، الخ، وأن كل ما سيقع في التاريخ هو رجوع على بدء، فلا بد من الانتهاء إلى مقولة التموضع، أي إلى تجسيد الرب، والخروج من الجنة.

(3) هنا نتذكر ما قاله سارتر: إن الانسان كالرجل الذي يمشي على شاطىء البحر ويترك آثار قدميه على الرمل ثم بعد حين يبحث عن صاحب تلك الآثار.

ولا فائدة في تكراره، وإنما يجب توضيحه والكشف عن قواعده المادية.

ـ المفهوم الثالث هو مفهوم التشيؤ، وميدانه خاص جداً، ميدان الاقتصاد البضاعي الذي ينجم عنه النظام الرأسمالي. هذا هو المفهوم الذي بحث فيه ماركس في «رأس المال». أراد أن يعطي به درساً تطبيقياً «لماديته التاريخية» ويوضح كيف أن رأس المال، الذي هو نتيجة العمل الإنساني، يصبح بسبب فصل العامل عن وسائل عمله وما يترتب على ذلك من تمييز المجتمع إلى طبقتين، هو المتحكم في الإنسان وفي العامل وفي صاحب رأس المال النقدي على السواء. حيث يعود منطق «رأس المال» هو قانون المجتمع المتعالي عليه والمتحكم فيه مع أنه من خلق وإبداع الإنسان[4]. وبما أن العمل الإنساني ينحل في صورة شيء هو رأس المال النقدي والصناعي، كذلك الإنسان والعلاقات الإنسانية، بل الشعور والإحساس، كل ذلك يصطبغ بصبغة الشيء المادي المتحجر، ويعم هذا التشيؤ (ظهور العلاقات والعواطف والأفكار في صورة أشياء مادية) كل المجتمع من قاعدته المادية إلى أعلى تعابيره الفنية، حتى الأدب والموسيقى والرسم، الخ، تصور الإنسان وعواطف الإنسان في صورة أشياء صلبة[5].

لكن هذا النوع من الاستلاب خاص بالمجتمع الرأسمالي، بالمجتمع الذي تغلب فيه الاقتصاد البضاعي وقيمة التبادل على قيمة الاستهلاك. لم يقل ماركس أبداً أن التشيؤ عام للإنسانية من أول بدايتها، ولم يقل أبداً إن هذا النوع الخاص من الاستلاب ينفي النوع السابق، الذي هو أعم من حيث الزمن ومن حيث عدد المجتمعات. بعبارة أخرى لا يعني اختصاص ماركس بالبحث في استلاب المجتمع الرأسمالي أن استلاب فيورباخ لم يعد له مضمون.

المفهوم الرابع هو مفهوم الوعي الخاطىء أو الأيديولوجيا وميدانه الفرد عندما ينغمس في فكر مكرس لفائدة نظريات ومصالح طبقة ما. هذا مفهوم ينبني على المفهوم السابق لأنه يستلزم تجزئة المجتمع إلى طبقات وجعل نتيجة العمل الإنساني (رأس المال) في مركز السبب المتعالي المتحكم في الإنسان، الجدير بالتحليل المجرد الموضوعي فيكون الاتجاه

(4) ظهر هذا بكل وضوح في الأزمة الاقتصادية الكبرى، حيث أن رفع أو خفض فائدة رأس المال بدرجة أو نصف درجة تدفع آلاف من العمال إلى البطالة والجوع وعشرات أرباب المصانع إلى الافلاس.

(5) كل ما تقدم به لوسيان غولدمان حول اجتماعيات الأدب ناتج عن هذا التحليل الذي أخذه عن لوكاتش. واستعمل كذلك سارتر نفس التحليل عندما تكلم عن العملي ـ الجامد في «نقد المنطق الجدلي».

العلمي خاطئاً من الأساس وبدون أدنى وعي من العالم (وهذا ما يقع في حالة علم الاقتصاد الحر والاجتماع الوضعي)[6].

وفيما يخص النقطتين الأخيرتين، يرى ماركس أن التحرير من الوعي الخاطىء لا يكون إلا عن طريق النقد الأيديولوجي، والتحرير من التشيؤ لا يكون إلا بواسطة القضاء على امبراطورية البضاعة وقيمة التبادل (لا القضاء على الأوجه المتطورة من صيغ الرأسمال فحسب، وإلا تكوّن الرأسمال من جديد على أساس البضاعة)، والطريقة المنهجية في كلتا الحالتين هي اعتماد الإنسان ككائن تاريخي. هذا هو منطلق نقد ماركس للأيديولوجيا البورجوازية ونقده لنظرية رأس المال. ولم يرد أبداً الرجوع إلى الأفكار والنظريات التي اعتبرها فيورباخ عنوان استلاب أعم وأعمق. ونرى كيف أن المثقف العربي، السلفي أو الانتقائي، يعكس القضية. يكثر الكلام عن نوع لم يعرف منه في حياته الجماعية إلا القليل ويترك جانباً النوع الذي يسبح فيه صباح مساء. يعتمد على تحليلات ماركس (عندما يقرأها بإمعان) ومنها يرجع توّاً لينغمس في عبودية الماضي السحيق. ينعي على الغربي ما سلبه رأس المال وأيديولوجيا الطبقة المستغلة من حرية ويرضى هو أن تمحي ذاته في مطلقات القرون الوسطى: لغة الجاحظ والمعري، كلام الأشعري، تصوف الغزالي، الخ. وفيما إذا كنا نربط بين مستقبل القومية العربية والتشبث بتلك المطلقات، وهذا ما نقول به فعلاً، علينا أن نقرر أن الاغتراب أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب وإن الحملة ضد الاغتراب، القائمة على التعميم غير المنطقي والجهل بحقائق الخصم والتي لم تنبن على أي قاعدة قارة، ما هي إلا محاولة للتغطية على تأخرنا الثقافي المتزايد. لقد حان الوقت أن نقول إن ثمن هذه الحملة مرتفع جداً: زمان ضائع، تخلف مركب، هزائم متوالية كبيرة وصغيرة، مكشوفة ومستورة، وأخيراً انغماس في اللاتاريخ.

— 3 —

دور البورجوازية الصغيرة

الاغتراب، أي الانغماس في الفكر الوسطوي، نتيجة سياسية ثقافية. سياسة من؟ نصل إذن إلى الجذور الاجتماعية التي تجعل الوضع الذي حللناه يستمر رغم سلبياته. وهنا سأتقدم ببعض الملاحظات السريعة بدون أن ادعي أن الأحكام التي سأفوه بها تنطبق

(6) انظر كتاب «الوعي الخاطىء» ليوسف غابل. وقد حاول فيه أن يجمع تحت مفهوم واحد نتائج النقد الايديولوجي الماركسي واجتماعات الثقافة والاثنولوجيا وعلم النفس الحديث.

على كل الأوضاع وفي كل أنحاء الوطن العربي - بل أقول وأكرر إن الأوضاع جد مختلفة، ولا تنفع فيها إلا الدراسات العميقة، الجدية، الطويلة الأمد والمركزة محلياً - فملاحظاتي تنطبق أساساً على المغرب الكبير وبالخصوص على المغرب الأقصى وإذا عممت فلأن الموضوع يقتضي ذلك التعميم ضمنياً.

لقد وصفت في «**الأيديولوجية العربية المعاصرة**»، معالم الدولة القومية التي تسيطر عليها البورجوازية الصغيرة والتي تتخذ كأيديولوجيا، التنمية والتطور التكنولوجي، وتعتمد في تنفيذ ذلك على بيروقراطية مغلقة تأتمر بأوامر الجيش، الذي يمثل القوة الضاربة لتلك الطبقة إن صح عليها هذا الاسم. واتخذت كمثال مصر الناصرية، وجزائر بن بلاً. لقد حدثت تطورات وتغييرات في الوطن العربي منذ 1965 ويمكن الآن تعريف كثير من الدول العربية بأنها «دول قومية» مثل سوريا والعراق. وبما إننا لا نعتبر في التحديد مظاهر السياسة الخارجية ولا التصريحات الأيديولوجية، فلا ندخل ضمن «الدول القومية» لا ليبيا ولا السودان لضعف الدولة والبيروقراطية فيهما ولا اليمن الجنوبي لضعف الإمكانات الاقتصادية والبشرية - لا شك إن العراق بدأ الآن يتميز عن النمط الذي اعتمدناه لتخطيط معالم الدولة القومية لكنه لم يزل في بداية الطريق، ولا نستطيع من الآن أن نتنبأ بشكل الدولة والنظام السياسي الذي سينتهي إليهما بعد إرساء دعائم السياسة الجديدة. لا يزال إذن نمط «الدولة القومية» يمثل أعلى شكل وصله التنظيم السياسي العربي اليوم، إذ لم نعتبر التجارب الهامشية التي تعرفها بعض جهات جنوب الجزيرة العربية.

يجب أن نوضح نقطة مهمة في هذا المقام وهي أن البورجوازية الصغيرة التي تهيمن على شؤون «الدولة القومية» تحتل المرتبة الأولى في إدارة كل الدول العربية بلا استثناء حتى تلك التي لا تملك فيها السلطة السياسية ولا السيطرة الاقتصادية ولا القوة العسكرية - إن بلداناً مثل المغرب الأقصى والعربية السعودية والأردن ومشيخات الخليج... كلها تسير فيها الإدارة والمصالح التقنية في المؤسسات العمومية والخاصة والتعليم والتكوين المهني البورجوازية الصغيرة، وسواء أكانت هذه الطبقة مسؤولة تماماً عن الحكم أو لا، فإنها هي التي تحدد آفاق المثقف ومعالم الثقافة وأهداف السياسة الثقافية.

وهكذا نجد علاقة وطيدة بين الوضع الثقافي الذي حللناه والبورجوازية الصغيرة. لكن قبل كل شيء، ما هي البورجوازية الصغيرة؟

إذا رجعنا إلى التحليل الماركسي، نلاحظ أنها لا تستحق إسم طبقة، لأنها خليط من بقايا طبقات منحلة أو أنها، من وجهة نظر أخرى، ما تبقى في المجتمع بعد اعتبار

الطبقات المحددة بكيفية إيجابية. هذه الطبقات المحددة هي الأرستقراطية الاقطاعية والبورجوازية والبروليتاريا التي تأخذ دخلها بالتوالي من الريع العقاري، والربح الصناعي، والأجرة[7]. إلا أن المجتمع لا يتكون طبعاً من هذه الطبقات فقط. فما هو وضع سائر المجتمع؟ لا يهتم ماركس به في «رأس المال» لأن الكتاب يفترض منذ البداية تغلب النظام الرأسمالي على كل نظام آخر، لكنه يصور الفئات الأخرى غير الطبقات الثلاث في كتبه التاريخية، وهناك تتميز البورجوازية الصغيرة بموقف وسط: إنها ليست بروليتاريا لأنها ما زالت تملك وسائل عملها، وليست بورجوازية لأنها لا تستأجر بكيفية منتظمة ومسترسلة اليد العاملة من خارج عائلتها؛ فتتكون إذن أساساً من الصناع الذين يشغلون أنفسهم، والفلاحين الصغار الذين لا يشغلون عناصر من خارج عائلتهم[8]، والتجار الصغار والمثقفين الذين ينتجون، ويعيشون من الثقافة - إذا حددنا البورجوازية الصغيرة بالاستقلال، المتمثل في ملكية وسائل الإنتاج، فهذا تحديد صوري فقط لأنه يجمع بين الأرض والأدوات المادية والحيوان والثقافة ورأس المال النقدي التجاري الصغير وأدوات الصانع في مفهوم واحد - لذلك اعتبر الماركسيون البورجوازية الصغيرة خليطاً من الفئات أكثر مما هي طبقة متميزة، واعتبروا أنها دائماً وأبداً حاملة للأفكار الرجعية الطوباوية الوهمية، لأنها خارج الإنتاج الفعلي لا ارتباط لها مباشرة بالعقلانية الصناعية، لأنها مقهورة من قبل النظام الرأسمالي وتراه من الخارج كقدر غير مفهوم يحطمها وتريد أن تحطمه أيضاً من الخارج - لم يفتح لها النظام الرأسمالي أي منفذ[9] فتنظر دائماً إلى الوراء حيث كانت

(7) نذكر أن ماركس في تحليله للنظام الرأسمالي حتى في صورته الأكثر تجريداً لم يحذف الطبقة الارستقراطية. بل قرر أن هذه ملازمة للطبقة البورجوازية حتى عندما تفقد كل سلطة سياسية، ذلك أن النظام الرأسمالي يحتم نظرياً أن الأرض لا قيمة لها من الناحية الانتاجية. فالبورجوازية الصناعية تعتبر الطبقة الارستقراطية طفيلية، لكن من الناحية القانونية والاجتماعية لا يمكن لبورجوازية أن تمس حقوقها بدون أن تمس حقوق الملكية الفردية عموماً، لذلك تنزع من الارستقراطية السلطة السياسية وتترك لها وسائل عيشها الاقتصادي. بحيث لا ينقص الريع العقاري مع رأسملة المجتمع بل بالعكس. وهذا مهم بالنسبة لمجتمعات متقدمة جداً كانكلترا مثلاً. الارستقراطية حينئذ لم تبق إقطاعية طبعاً، فيطلق عليها ماركس اسم ارستقراطية الريع العقاري، ولهذا الوضع تأثير كبير على الحالة السياسية وعلى صعيد العلوم السياسية. انظر كتاب بولانتساس المذكور سالفا.

(8) من الخطأ الشائع عند الكتاب العرب انهم يتكلمون عن الطبقة الفلاحية، مع أن المؤلفات الماركسية تحذر دائماً وأبداً ضد هذا الخلط.

(9) على الأقل في مراحله الأولى، أما الرأسمال المتقدم، فإنه يضخم حجم البورجوازية الصغيرة بتوسيع القطاع الثالث (المواصلات، التجارة، الخدمات).

سيدة نفسها. وحتى عندما تناهض الرأسمالية وتدعو إلى الاشتراكية أو التعادلية فإنها تلون هذه الدعوة بحنينها إلى الماضي. والحركة الاشتراكية في بداية أمرها، قبل أن يعطيها ماركس ركائز عملية قارة، كانت عبارة عن رد فعل البورجوازية الصغيرة. وعندما اختار ماركس الطبقة البروليتارية كعماد الحركة الجديدة، فذلك لأنها موحدة، منظمة، غير مرتبطة بالماضي، في حين أن البورجوازية الصغيرة، مجزأة، فوضوية، طوباوية. واعتبر كل الاتجاهات الفردية والانتهازية من مؤثرات البورجوازية الصغيرة. هذه تحليلات معروفة، لكنها لم تحل كل المشكلات المتعلقة بهذه المجموعة المتعددة الألوان والأشكال.

هل نأخذ هذه التحليلات على علاتها ونطبقها على وضعنا؟ لا. . . لأنها تصور حالة مجتمع طورته الرأسمالية إلى حد ما - إذا كانت البورجوازية الصغيرة لا تمثل طبقة واضحة المعالم حتى في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، فالأحرى أن تكون معقدة في المجتمع العربي، غير المتطور، المجزأ وغير المتجانس. لا بد إذاً من تصوير كل بورجوازية صغيرة على حدة في ظروفها التاريخية والاقتصادية الحالية. وبما أن المجتمعات العربية غير متطورة، فالطبقات الثلاث المحددة المعالم (الأرستقراطية، البورجوازية، البروليتاريا) ضعيفة من ناحية العدد ومن ناحية التأثير العام، فالبورجوازية الصغيرة لا تمثل إذن رواسب المجتمع القديم، بل تمثل أغلبية، تمثل جماعة لها مستقبل في التجارة مثلاً تبعاً للتمدين (لنمو المدن المتزايد وفي البادية (الريف) نظراً لتوسيع الملكية الخاصة عن طريق استثمار الأراضي أو توزيعها على الفلاحين.

في البلاد العربية ومنذ بداية تاريخها الحديث، تتميز وضعية البورجوازية الصغيرة بظواهر عدة.

1 — إنها تمثل أغلبية سكان المدن، بحيث الحياة المدنية أو المدينية تتلخص في حياة البورجوازية الصغيرة، خاصة إذا كانت الطبقة العليا (اقتصادياً وسياسياً) أجنبية.

2 — إنها تمثل أقلية بالنسبة للفلاحين، لكن هؤلاء عندما يخرجون من النظام الجماعي ويدخلون في الإنتاج البضاعي النقدي، يتحولون إلى ملاكين صغار قبل أن تتميز منهم طبقة متوسطة أو غنية، فيشاركون الفئات الأخرى من البورجوازية الصغيرة وضعيتها الاقتصادية، أي في ملكية وسائل الإنتاج الفردي.

3 — إنها تملك بكيفية أو بأخرى، الثقافة القديمة والحديثة - يقع طبعاً تمييز بين الفئات حسب نوع ثقافتها، وموضع استقرارها، لكنها كلها تشترك في وضعية اجتماعية واحدة.

هذه الظواهر وأخرى مماثلة ومقوية لها تبين لنا لماذا تصل حتماً البورجوازية الصغيرة إلى الحكم ولماذا تنتعش بالازدواجية في كل الميادين: الاقتصادية ـ الاجتماعية (دور المُغَرِّب والمدافع عن الأصالة في آنٍ واحد) والثقافة اللغوية. لا غرابة أن تصل بفئاتها المختلفة إلى الحكم حيث أن الطبقات الثلاث المتميزة، إما وضعية وإما أجنبية، وحيث أن الفلاحين ينقسمون إلى قسمين، قسم يشاركها قيمها ووضعيتها وقسم غير مهيأ للحكم لا اجتماعياً ولا ثقافياً(10).

ولا غرابة كذلك إذا انتهجت الازدواجية الثقافية لأنها تستفيد من الثقافة العصرية التي تأخذها من لغاتها الأصلية في تركيز حكمها عسكرياً واقتصادياً، وتستفيد من التشبث بالثقافة التقليدية لتبرير شرعية حكمها عند الأغلبية من سكان المدن والبوادي.

إلا أن البورجوازية الصغيرة لا تمثل، كما قلنا، طبقة، بل خليطاً من الفئات التي تكمن وراء التحولات السياسية الكثيرة والمفاجئة ويظن البعض، خطأً، أنها تعبر حتماً عن صراع طبقي.

لم يكن الغرض من هذا التحليل المقتضب تفسير الحالة السياسية بكل جزئياتها بل إلقاء بعض الضوء على علاقة الحالة الاجتماعية بالوضع الثقافي، والبحث ومن هنا عدم الاستقرار داخل نفس الحكم الطبقي، والصراعات بين الفئات هي وراء الجواب عن السؤال الذي طرحناه منذ البداية: لماذا استمرار الفكر السلفي ومن سيقوم بتجاوزه؟ ـ لقد قارنا في المقالات السابقة بين الوعي التاريخي، وعقلنة الحياة الاجتماعية، وإيجابية السياسة ـ لنضع السؤال السابق في صيغة أوضح: كيف يمكن أن نتصور انتشار الوعي التاريخي وعقلنة المجتمع داخل الوضع الذي تتغلب فيه البورجوازية الصغيرة إما بصورة كاملة واما بصورة جزئية؟ علينا أن نقول إن الظاهرة الأساسية هنا، التي يجب التركيز عليها، هي ظاهرة الأزدواجية، وبخاصة في الميدان الثقافي، وإذا ذكرنا منذ البداية المثقف السلفي والمثقف الانتقائي فذلك لأن الثنائية نتيجة الأزدواجية كوضع وكسياسة.

كل من هو عصري في الصناعة، في الإدارة، في التجارة، في الجيش، في التعليم ينتمي إلى إحدى فئات البورجوازية الصغيرة ويتأثر بالأفكار العصرية وربما يتكلم بلغة أجنبية ـ لكنه يمثل أقلية داخل البورجوازية الصغيرة وأقلية الأقلية بالنسبة لمجموع السكان،

(10) من التحليلات الخاطئة والتي تحمل أخطاراً سياسية كبيرة تلك التي تقول أن البورجوازية الصغيرة وصلت إلى الحكم اعتباطاً، لضعف طارىء على وعي الطبقة العاملة. والتحليلات هذه تطبق المقولات الماركسية بكيفية عمياء وبدون دراسة كافية للمجتمع العربي.

فلا يؤثر فيها ولا يحاول أن يؤثر فيها، بل ينعزل عنها ويعيش عيشة متعالية استهلاكية[11].

ثم إن السياسة التي تتبعها الفئة الحاكمة من البورجوازية الصغيرة تهدف إلى تعميق هذه الازدواجية في سياستها التعليمية. فالمعاهد العلمية، المهنية، التجارية الخ، التي تهيىء الأفراد للعمل في القسم العصري، تطبق المناهج الأجنبية العصرية وربما تستعمل اللغات الأجنبية، فتكون نخبة تسييرية على نمط مخالف للنمط العام، غير مندمجة في المجتمع ولا مرتبطة به، تعتبر نفسها في خدمة «الدولة»، (أياً كانت تلك الدولة)، أي في خدمة النخبة السياسية والكل من البورجوازية الصغيرة. وأما المعاهد العامة (آداب، حقوق، شريعة. . .) فإنها تطبق المناهج التقليدية وتحافظ على التفكير التقليدي إما في لونه السلفي الديني وإما في لونه القومي التبريري؛ وهذه المعاهد هي التي تكوّن النخبة الثقافية (أساتذة، كتاباً، صحفيين، زعماء دينيين، مثقفين بالمعنى العام) وتكون كذلك قسماً كبيراً من النخبة السياسية.

إن الأزدواجية الاجتماعية الشاملة بمجرد وجودها ضمان لاستمرار الفكر التقليدي لأنها عنوان استمرار قطاع تقليدي متغلب، وهذا الاستمرار هو الذي يخوِّل الفرصة للبورجوازية الصغيرة لكي تلعب دور القيادة في الثقافة وفي السياسة. وهكذا يمكن أن نلخص الوضع كما يلي:

1 — تتميز البورجوازية الصغيرة عموماً: بالفكر الاستهلاكي، بالطوباوية وبالازدواجية؛ والبورجوازية الصغيرة العربية تملك هذه المميزات كلها.

2 — إنها تملك السلطة السياسية أو على الأقل النفوذ الثقافي، فتفرض هذه الميزات على المجتمع كله وتجعل منها قيماً جماعية.

3 — إنها تمثل أقلية في المجتمع ككل وصلت إلى الحكم لأنها تملك الثقافة الحديثة، فاستمرارها في الحكم يعمل على تركيز الوضع، أي تمليك الثقافة الحديثة لأقلية والحفاظ على الثقافة التقليدية للباقي. فتكون الثقافة الحديثة أداة ووسيلة وتكون الثقافة التقليدية هي المهيمنة على المجتمع.

بهذه الاستنتاجات الثلاثة نكون قد ألمحنا إلى بعض أسباب استمرار الفكر السلفي. وكان الهدف من محاولة التحليل الاجتماعي الإشارة إلى مواطن الجواب لا الكشف عن الجواب، لأن هذا يتطلب دراسات عينية مفصلة.

(11) هذا الانعزال هو الموضوع الدائم الذي يكتب فيه القصاصون العرب.

يبقى السؤال: هل من الممكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة؟ هل من أمل في أن يتجاوز الفكر العربي العصري الحدود المرسومة له وعلى يد من؟

— 4 —

حظوظ العقلنة في الداخل

قلنا إن النخبة السياسية المتحكمة في «الدولة القومية» والنخبة الثقافية القديمة والحديثة، والبيروقراطية المدينية، والجيش، والتقنوقراطية، كل هذه الفئات التي تنتمي كلها إلى البورجوازية الصغيرة، المدنية أو الريفية، لا تعمل على، ولا ترغب في، ولا تهدف إلى، ولا ترى مصلحة لها في، تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي، وإخراجه من حدود المعمل والمكتب والمتجر، إلى الميدان السياسي العام[12]. وكل فئة لها أسباب ودوافع خاصة لموقفها السلبي، على أن السبب الرئيسي يرجع إلى موقف البورجوازية الصغيرة ككل.

هذه ملاحظات عامة، تستلزم المزيد من البحث والتدقيق إذا أردنا لها أن تكسب قوة تفسيرية، وأقدمها كملاحظات فقط. وفيما يخصني وفيما عدا هذا الكتاب، سأحاول أن أبين مطابقتها لواقع البلاد التي أعيش فيها. إذا وافقنا مؤقتاً على أن هذا التحليل صحيح بالنسبة لأوضاع جميع البلاد العربية، فلا مفر من الاعتراف بأن حظوظ العقلنة الشاملة عندنا ضعيفة جداً وربما مستحيلة إذ النظام مشيد لكي يضمن لذاته الاستمرار على الحالة التي هو عليها -.

والأسئلة التي تستحق الدرس الجدي بالخصوص هي الآتية:

1 — هل الجيش القومي كقوة ضاربة للبورجوازية الصغيرة المدنية والريفية قادر على عقلنة المجتمع بكيفية شاملة ومسترسلة؟

2 — هل الحزب السياسي المسيطر كتنظيم لقوى وأهداف البورجوازية الصغيرة قادر على عقلنة المجتمع؟

3 — هل الفئة البيروقراطية، التي تعيش عيشة الطبقة الوسطى وتحتفظ بعقلية البورجوازية الصغيرة المسيطرة قادرة على عقلنة المجتمع؟

(12) لقد ركزت في «الايديولوجية العربية المعاصرة» على دور البورجوازية الصغيرة في عملية التحديث باعتبار أعمال الفئات التي سبقتها في الحكم، أما في هذا المقال فالحكم على أعمالها باعتبار كل حاجات المجتمع العربي، لذلك الحكم هنا اكثر تطرفاً وعنفاً.

4 — هل الطبقة العاملة التي تنمو وتترعرع تحت ظل حكم البورجوازية الصغيرة قادرة على عقلنة ذاتها وعقلنة المجتمع بالتأثير التداخلي؟

5 — هل النخبة المثقفة التي يكونها حكم البورجوازية الصغيرة قادرة على تجاوز مصالحها وأفقها الخاص ومصالح وأفق الطبقة التي كونتها لكي تتطلع إلى مجتمع أكثر عصرية وأكثر تطوراً؟

لا يجوز أن نجيب بتسرع عن أي سؤال من هذه الأسئلة، لكن من اليسير أن نتوقع أن الجواب لن يكون أبداً، وبالنسبة لأي منا، نعماً غير مشروط. والسؤال الذي يستلزم الاحتياط بالخصوص هو الرابع المتعلق بالطبقة العاملة لأنها عادة محط آمال الثوريين في كل بلد.

إلا أن الرومانسية لا تنفع في الكشف عن الواقع. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف العامة التي تحيط بنمو وتطور الطبقة العاملة في كل بلد عربي، وننطلق من الافتراض أن الطبقة العاملة التي تنشأ في دولة قومية، تتغلب فيها طبقة بورجوازية عصرية لن تكون مثل الطبقة التي تنمو في دولة تابعة تحت قيادة بورجوازية أجنبية ولا مثل طبقة تنشأ في دولة قومية تقودها بورجوازية صغيرة. وإزاء كل طبقة عاملة يجب أن نتساءل: إلى أي حد تمثل فعلاً بروليتاريا بالمعنى العصري؟ إلى أي حد هي مستقلة عن البورجوازية الصغيرة، خاصة فئة الصناع والحرفيين؟ إلى أي حد هي واعية بخصوصيتها ووحدتها كطبقة؟ إلى أي حد هي مستقلة القيادة؟ ما هي علاقاتها مع الفئة المسيرة (التقنيين)؟ ما هي بنية المعمل (منهج العمل فيه، اللغة المستعملة، طرائق التكوين المهني.. الخ) في البلد المدروس؟... هذه الأسئلة وأخرى مماثلة هي التي تمكننا أن نقول هل تستطيع تلك الطبقة أن تستوعب العقلانية العصرية وتفرضها فيما بعد على المجتمع أم لا.

بالنسبة للطبقات العاملة التي أعرفها في المغرب الكبير، الجواب عن كل سؤال من الأسئلة السالفة يشير إلى انعدام تلك القدرة في الوقت الحاضر، وإلى أن الطبقة العاملة في ذاتها في حاجة إلى العقلنة من الفوق لأن المصنع نفسه يحتاج إلى أن يوحَّد ويستقل ويدمقرط ويعرب ـ وهذا عمل سيكون نتيجة التغيير السياسي العام، لا دافعاً وسبباً له.

تبقى فئة المثقفين، قلنا إنها تحدد من الناحية الاجتماعية هكذا:

البورجوازية الصغيرة، البيروقراطية بكل أصنافها، المثقف البورجوازي الصغير، المثقف الثوري.

المثقف الثوري ينتمي إلى البورجوازية الصغيرة ويمثل أقلية داخل النخبة المثقفة غير المرتبطة، التي تعبر عن الوضع ولا تحاول أن تتجاوزه ـ وهذا المثقف هو المطالب اليوم بتقديم البرنامج العام لتحديث العقل العربي وبالتالي المجتمع العربي.

كيف يمكن أن يظهر للوجود أولاً؟
لماذا يتجه إلى تجاوز وضعيته ثانياً؟
وكيف يقوم بما ينتظر منه ثالثاً؟

قد يتخيل القارىء أن التحليل السابق قد يجعل من المستحيل ظهور مثقف ثوري قابل بالأفكار الموضوعية. والواقع أن مثل هذا المثقف لا يظهر إلا عن طريق التأثير الخارجي. لو أمكن للدولة القومية أن تقطع كل علاقاتها مع الخارج لاستحال فعلاً وجود المثقف الثوري. لكن المنافسة الدولية، وأكثر من ذلك، التهديد الخارجي يدفعان الدولة القومية إلى الحفاظ على بعض العلاقات، ورغم أن العلاقات هذه تكون مقيدة، تحت رقابة شديدة ومخصصة لمرافق معينة (الجيش، الصناعة، البحث العلمي)، تتسرب بعض الأفكار والمعلومات إلى المجتمع العربي المعاصر، ثم بالمقارنة مع أحوال باقي العالم يستطيع بعض المثقفين أن يقفزوا من الفكر الرومانسي إلى الفكر العلمي.

أما الدافع أو المصلحة، فإننا نجدهما في الشعور القومي الذي تزكيه الدولة القومية نفسها، فلا يعدو المثقف الثوري أن يبدل شعوراً قومياً أعمى بشعور واعٍ بحقائق العصر.

أما كيف يقوم بما ينتظر منه، فعليه أن ينفصل نهائياً عن رومانسية، وطوباوية وقومية البورجوازية الصغيرة، فيتخذ مواقف واضحة من اللغة والتاريخ والتراث أي يلتزم بالفكر التاريخي، كما وضحنا ذلك في الصفحات السابقة. إن مقالات هذا الكتاب موجهة كلها لمثل ذلك المثقف الذي تساعده الظروف على الانفلات من أقفاص وعي البورجوازية الصغيرة. سيكون عدد هؤلاء المثقفين حتماً ضئيلاً ولن يقوموا وحدهم بتحديث المجتمع العربي بأكمله. لكن البورجوازية الصغيرة أقلية كما قلنا. هناك فئات، من الفلاحين غير الملاكين، ومن الطبقة العاملة، ومن الأقليات التي ليس لها مصلحة كبرى في استمرار الوضع كما هو، خاصة عندما يظهر فشله في ميادين كثيرة، داخلاً وخارجاً ـ فهذه الفئات يمكنها موضوعياً أن تتجاوز حدود الدولة القومية، لكنها لا تملك لا القدرة ولا التنظيم ولا الإدارة ولا التكوين الذهني لكي تتخيل نظاماً غير الذي تعيش فيه. فبعض العناصر المنتمية لها تكون مستعدة لقبول أي برنامج يصور لها معالم النظام البديل. ورغم أن

التعليم مسير وأن وسائل الاعلام والتثقيف كلها تحت الرقابة، توجد ثغرات، لأن النظام غير محكم ولا يمكن أن يكون محكماً بسبب تخلفه الاقتصادي بالذات ـ فمن الضروري أن تجد تلك العناصر جاهزاً البرنامج السياسي والثقافي العصري الذي يعينها على تطوير ذهنيتها. لكن البرنامج المذكور غير موجود اليوم والمثقف الثوري مطالب بتحضيره. ولا نعني البرنامج الاقتصادي الذي يقدمه التقدميون الإقليميون في كل بلد من البلاد العربية ولا البرنامج العربي الغامض الذي يقدمه من يعتقد أن الوحدة العربية واقع وليس فقط هدفاً وإمكانية تاريخية. الأول ينقصه العمق التاريخي والثاني يفتقد إلى العقلانية. نعني به برنامجاً شاملاً يحدد مواقف قارة من:

ـ الفكر السلفي بكل مطلقاته.
ـ من الأقليات ومشكلة الديمقراطية.
ـ من الوحدة العربية في إطارها التاريخي والواقعي.
ـ ومن الدولة القومية وسياستها في ميدان الاقتصاد والتعليم على الخصوص.

وبعبارة أخرى أن يعطي التحليل المعقول لماضي وحاضر ومستقبل العرب. وهكذا نملك بعض الحظوظ للتغلب على السلفية والانتقائية معاً.

— 5 —

عراقيل العقلنة من الخارج

الإنفلات من السلفية صعب وتجاوز المثقف حدود القومية التبريرية أكثر صعوبة. إلى جانب ذلك، توجد عرقلة أخرى، لا بدّ من ذكرها، أصلها خارج المجتمع العربي وتخلق عقدة في نفسانية المثقف تمنعه من الانقياد للعقلانية التاريخية أو ترغمه بعض الأحيان إلى الرجوع القهقرى إلى خط القومية التقليدية. هذه العرقلة لها طبعاً، علاقة، بمشكلة العرب الكبرى والمزمنة، مشكلة فلسطين.

يقول كثير من الملاحظين الأجانب ان مشكلة فلسطين هي التي كانت سبب تحرك الدول العربية وتطور مجتمعها ويعطون كدليل على ذلك الانقلابات العسكرية في سوريا ومصر بعد إخفاق الجيوش العربية في حرب 1948 ثم سقوط الملكية في العراق وتأسيس الوحدة بين سوريا ومصر بعد الهجوم الثلاثي على مصر 1956 ثم سقوط الملكية في ليبيا بعد هزيمة 1967، الخ، ثم يذكرون سلسلة التأميمات من قناة السويس إلى بترول العراق التي تمت دائماً في أعقاب أزمات حادة متعلقة بفلسطين.

هذه حقائق لا شك فيها، لكنها تمثل جانباً واحداً من الواقع - إن العمليات المذكورة قامت كلها على أساس رد فعل عنيف لإخفاقات الحكومات القائمة، ولهذا السبب بالذات كانت كلها مرتجلة إلى حد ما (لا من ناحية التاكتيك ولكن من ناحية الستراتيجية). أي إنها اعتبرت عمليات انتقامية بدون أساس أيديولوجي واسع وعميق. بل يمكن أن نذهب أكثر من ذلك ونقول أن المشكلة الفلسطينية قوت التيار التقليدي أيديولوجيا ثم سياسياً - فالإصلاحات السياسية والاقتصادية لم توضع في إطار مناقض للفكر التقليدي، بل تساكنت معه وفي بعض الأحيان نفذت وبررت باسمه؛ فحافظت عليه وقوته في كلتا الحالتين - ثم بعد حين تقوت الدول المحافظة على أثر استمرار ذلك التيار داخل «الدول القومية» العربية. كيف قوت بالضبط مشكلة فلسطين الفكر التقليدي؟

أولاً، استغل وجود ونمو الكيان الصهيوني، كدليل على إمكانية ازدواجية العلم الحديث والقومية الدينية. فنجاح الحركة الصهيونية ضد العرب، يرجع في أعين المفكر التقليدي لا لشيء غير التشبث بالديانة اليهودية القديمة. كلما قلنا إن العلم الحديث مرتبط بالديمقراطية العصرية وبالفكر التاريخي وبالنظام العلماني، الخ، عارضنا حالاً المفكر التقليدي بقوله: كيف ذلك، ونحن نرى بجوارنا الصهاينة قد مزجوا العلم والنظام العسكري والوفاء للماضي السحيق فأحيوا لغة ميتة وتراثاً عتيقاً وطبقوا نظاماً دينياً ورجعياً؟ إذا كنتم ترضون بالاحتكام إلى الواقع التاريخي، وهذه هي دعوتكم، فحججك كلها مدحوضة؟ صحيح إن الفكر التقليدي لا يعرف عن إسرائيل شيئاً كثيراً ويخلط بين الظاهر والباطن، بين الدعاية وبين منطق المجتمع الإسرائيلي. لكن ما تراه العين وتسمعه الأذن أكثر تأثيراً من التحليل الموضوعي المتشعب. لا بدّ أن نعترف أن وجود الكيان الصهيوني شد العرب، والمفكرين خاصة إلى معتقداتهم العتيقة ومن هنا جاء تجديد قوة السلفية ومعاودة الحملة ضد التغريب والاستلاب الغربي: أسباب الفشل ليست في تشبثنا بالماضي بل بالعكس في ابتعادنا عنه، والدعوة إلى الابتعاد عنه لا يمكن أن تكون إلا دسيسة من إسرائيل وتوطئة لنفوذ الغرب. ولا شيء أدل على هذا التقهقر الفكري من الحملة الموجهة ضد أعلام الإصلاح في الماضي حتى المعتدلين منهم مثل الأفغاني وعبده واعتبار حركاتهم دسيسة من أعداء الإسلام[13].

من ناحية ثانية، أضعف قيام الكيان الإسرائيلي كل الحركات والتيارات اليسارية

(13) والغريب أن الحملة تعتمد على بحوث استشراقية لم يفهم مغزاها البعيد كدراسات ايلي كيدروي، نيكي كيدي وألبرت حوراني.

والليبرالية، فضعفت باضعافها كل فكرة ليبرالية، ديمقراطية وكل دعوة إلى الفكر الواقعي التاريخي. انحلت المنظمات التي كانت قد اعتمدت هذه الأيديولوجيات، أو على الأقل انكمشت على نفسها ولم يعد لها كبير تأثير. وانحاز المثقفون الثوريون إلى التيارات الرومانسية والفوضوية، وكانت هذه النتيجة الأخيرة أدهى وأمر بالنسبة لمستقبل الفكر العربي، لأنها ما زالت تؤثر في نفسانية المثقفين اليوم.

هذا المثقف الثوري، الذي قلنا عنه إنه يمثل أقلية الأقليات، عندما تساعده الظروف المؤاتية ويتخطى رؤية البورجوازي الصغير، ويتعرف بكيفية منهجية على الفكر الاجتماعي العلمي الموضوعي، لا يستقر عليه، لأنه يجد نفسه دائماً تحت ضغط المشكل الفلسطيني، الذي يدفعه دفعاً إلى دروب الرومانسية والطوباوية، لماذا؟

هنا لا بد من ذكر موقف العالم الخارجي (العالم الأول كما قلنا في مقال سابق) من مشكلة فلسطين.

لقد ذكرنا أسباب تغلب الموقف الصهيوني على الموقف العربي وقررنا أن الأول أقرب إلى منطق العصر من الثاني، لكن الملاحظ أن الموقف العربي، حتى عندما يتحلى بكل مظاهر الفكر العصري ويتخذ المنطق التاريخي أساساً له، لا يجد عند الغير ذلك الحكم العادل الذي ينتظره - إننا لا ندعي أن وجهة نظر العرب قد تغيرت من أساسها وأن النظرة العصرية تغلبت على أذهان النخبة السياسية والثقافية العربية، كلها، ولا ننكر أن كونها تسمع من جانب أقلية من المفكرين العرب يفقدها قوتها التأثيرية. لكننا، بعد الاعتراف بكل هذه السلبيات، لا يسعنا إلا أن نسجل أن العالم الخارجي، الغربي والشرقي، الرأسمالي والاشتراكي، لا يستعمل نفس الضابط لتحليل وجهة نظر العرب ووجهة نظر خصومهم.

عندما يدعو المثقف العربي إلى عقلنة المجتمع، عن سبيل تعميم الفكر التاريخاني، فإنه يعتمد في دعواه على أنه يتكلم باسم منطق عام، موضوعي، يتوافق عليه الجميع - ثم عندما يطرح المشكل الأول والأساسي في أعين العرب يلاحظ تواً أن العالم الخارجي لا يخضع لهذا المنطق العام. يقبله عندما يكون في غير صالح العرب ويرفضه أو يسكت عنه عندما يكون في صالحهم - فيقول إذن المثقف العربي: العقلانية تعني الواقعية والواقعية تؤدي إلى الاستسلام والخضوع ثم يلجأ من جديد إلى إحضار الرومانسية، واللامعقول واللاتاريخ.

مما لا شك فيه أن موقف الشرق والغرب من المسألة اليهودية لا يخضع تماماً لمنطق

المعقول ـ من خلال التعليلات المعقولة الجزئية التي نسمعها (دور اليهود الاقتصادي في أميركا، دور أصواتهم في الانتخابات، دور إسرائيل الاستراتيجي في المنطقة، دور اليهود في ميدان العلم والثقافة في روسيا، شعور اليهود القومي في أوروبا الشرقية، الخ) توجد أسباب دفينة لا يعلن عنها وربما لا تصل إلى مستوى الوعي. وحتى الأسباب الظاهرة المعقولة، فإنها تبدو للعرب غير معقولة لأنها تومىء إلى أوضاع تضر بمصالحهم ولم يكن لهم فيها يد ولا يملكون الآن قوة لتغييرها ـ ماذا يستطيعون إذا تراكم اليهود في المدن الكبرى الأميركية وبذلك حازوا قوة تأثير في الانتخابات تفوق بكثير نسبتهم العددية؟ ماذا يستطيعون إذا كان عدد اليهود بين العلماء الروس الذي يشتغلون للدفاع القومي يفوق نسبتهم بين السكان؟ وهذه حيثيات يقال إنها تؤثر في سياسة أميركا وروسيا في المسألة الفلسطينية.

إن تفهم الغرب اللاديني والشرق الاشتراكي لأهداف الصهيونية مع أنها مناقضة تماماً لأهداف النظامين معاً، يضعف من الأساس دعوة المثقف الثوري العربي إلى التقيد بمنطق العقل والتاريخ[14].

هذه حقيقة نقولها ونكررها ـ وبعد الإقرار والتكرار، نجدد الدعوة إلى العقل التاريخي لأن اللجوء إلى الرومانسية والفوضوية، إلى الشعر الغاضب، إلى الثورية الفارغة، يقوي فقط جانب الفكر السلفي. وهذا الفكر كان سبب التخلف، وسيبقى سبب التخلف. على المثقف الثوري العربي أن يأخذ المشكل الفلسطيني كواقع ويتخذ موقفه منها باعتبار المشكل الرئيسي وهو مشكل التأخر التاريخي، لا أن يقلب الأمر ويحدد موقفه من المشكل الأخير باعتبار فلسطين وسياسة الغير حيالها ـ موقف صعب، لا شك فيه، وربما بطولي في الظروف الراهنة، لكن إذا تخلينا عنه، فلم يبق أمل في أن يتدارك المجتمع العربي تأخره المزمن.

— 6 —

كلمة ختامية

لم يعرف المجتمع العربي إلا ثورة واحدة، الثورة الوطنية، واختلطت فيها معالم ثورات متعددة: ذهنية فردية، وديمقراطية اجتماعية، واقتصادية اشتراكية. وبسبب هذا

(14) ننبه إلى أن الكلام السابق يستلزم التناقض بين القيمة وبين التاريخ.

التداخل نفسه لم تتحقق كلياً أية منها. والمجتمع العربي اليوم مجتمع خليط من أزمان وعصور مختلفة، من أنظمة وإنسانيات متباينة ـ إن أنصار فكرة الثورة المتداخلة (الثورة المستمرة) يعتقدون بإمكانية اختزال الزمن لكنهم في نفس الوقت يركزون على ضرورة استيعاب مكتسبات كل ثورة على حدة[15]. بقدر ما يكون المجتمع متأخراً، بقدر ما يجب أن تكون نخبته الثورية واعية، متقدمة، ملمة بكل محتويات الثورات الإنسانية.

عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية، وثورة ديمقراطية وثورة صناعية كل واحدة منها تعبر، في ميدان خاص وبكيفية خاصة، عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة. ونتجت عن هذه الثورات انقلابات في الفكر، تستحق أيضاً إسم ثورات: العلمية، والتاريخية والعقلانية. ثم عبرت عن هذه الثورات أيديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية. كلما تأخر مجتمع كلما تعمقت أهداف الثورة فيه، وتوسع نطاقها. كلما احتد وعي المثقف بالتأخر، كلما كبرت مسؤولياته وربما تكاثرت المغريات للهروب في الأوهام والأساطير والثورة بقدر ما تبدو بعيدة وربما مستحيلة.

هذا هو حال المثقف العربي، الثوري الواعي: ورث، وعليه أن يتحمل، كل معارك الحرية في ميادينها المختلفة: الذهن، الفرد، الجماعات، الأمة. معارك كثيرة حقاً لأن البورجوازية الصغيرة التي حلت محلها لم تحقق منها إلا أقساماً متناثرة ومتناقضة ـ سيزداد حتماً التأخر العربي، لغة، وثقافة، وأيديولوجيا، رغم ارتفاع رقم الإنتاج القومي الخام، وسيرى الماركسيون غير العرب ابتعاد الثورة العربية في أفق المستقبل. وعندما تقع سينظرون إليها بدون شك كنتيجة المخاطرة والتنطع.

إزاء هذه الأوضاع، غير المشجعة حقاً، على المثقف العربي أن ينفلت نهائياً من غرور العمل السياسي التقليدي السهل، أي عليه أن يرفض المداراة، عليه أن ينفذ إلى الجذور، ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها ـ كانت الواجهة الثقافية، الأيديولوجية، دائماً هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات، هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل. وإلا سيكون العرب بلا شك آخر شعب يقوم من سباته، مع أنه عرف أول نهضة بين شعوب العالم الثالث، مقتسماً هذه الميزة مع الهنود الذين اتخذوا أيضاً

(15) وقع خلط كبير في هذه النقطة رغم توضيحات اسحاق دويتشر وغيره. لا بد من التمييز بين الثورة المتداخلة وهي واقع والثورة المستمرة وهي سياسية، استراتيجية وفي بعض الأحيان تبرير. نذكر فقط أن النقاش حول الثورة المستمرة هو في واقع الأمر نقاش حول مفهوم الثورة عند ماركس. إن فكرة الثورة المستمرة في حد ذاتها تستلزم التاريخانية كإطار فكري.

عبادة التقاليد والتراث كأيديولوجيا قومية. إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيراً من التواضع، والرضى بأن نتميز مؤقتاً عن الغير بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول. رب معترض يقول: ستكون حينئذٍ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير! وليكن - إذا كان في ذلك طريق الخلاص - سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل وإتباعيتنا (سنيتنا) المركبة - لقد أدينا ثمناً باهظاً للقومية الثقافية الفارغة - لقد افتخرنا طويلاً وأنتجنا قليلاً - لنتعظ بموقف الصينيين الذين يظهرون التواضع الكامل حتى عندما يحققون أحلام أجيال من الوطنيين والثوريين - نتكلم دائماً عن الأربعة والخمسة آلاف سنة من تاريخنا الحافل، وعن تخصصنا في «صناعة الحضارة» وعن تراثنا الإنساني الزاخر ولغتنا العريقة، وقادة الصين يذكِّرون دائماً الأجانب المتملقين أن بلادهم تنتج في ميدان الصلب أقل من بلجيكا وأنها رغم القنبلة الذرية ليست دولة متقدمة مصنعة.

تقاعسنا طويلاً، إزاء القومية الثقافية، إزاء تقديس اللغة والتاريخ والتراث. لنقبل في هذا الميدان أيضاً حرية الدرس والنقد.

تقاعسنا طويلاً إزاء القومية السياسية المحلية التي أدت إلى الديمقراطية وإلى الأزدواجية الثقافية. لننقد بجد الفكر الاقتصادي السطحي الذي يظن أنه إذا بنى مصنعاً بمال الأجنبي وبتقنيات الأجنبي وبإدارة الأجنبي أعان على تحديث البلاد وعقلنة الحياة الاجتماعية. لننقد كذلك نفي مشكلة الأقليات وضرورة التسيير الذاتي المحلي بدعوة التوحيد القومي السطحي.

تقاعسنا طويلاً إزاء الرومانسية السياسية؛ نصفق لفكرة الوحدة العربية ثم نقبل بل نبرر التجزئة الواقعية - ندعو إلى الوحدة على أساس الوجدان ونرفض أن تشيد على أساس الاقتصاد - نستعمل كل وسائل الإقناع لكي تستهوينا الفكرة ثم نعمل كل شيء لكي تبقى محط خيال - كأنها جميلة إلى حد أنها لا تقبل التحقيق.

حان الوقت للمثقف الثوري أن يصمد في وجه كل هذه المغريات وأن يلتزم نهائياً بمنطق العقل التاريخي - عليه أن يمثل منطق العقل والتاريخ على مستويين:

على المستوى المحلي في النطاق الذي يعيش فيه وداخل المنظمة التي ينتمي إليها ضد الإقليمية والرومانسية والاقتصادية.

وعلى المستوى العربي العام، داخل حركة نتمنى أن تتبلور عن قريب، ذات صبغة شاملة، (أوسع بكثير من المعنى السياسي الضيق) والتي تقوم بنقد وتقييم كل الحركات

والهيئات الإقليمية التي تؤثر أعمالها في مستقبل الأمة العربية. حركة تحافظ على أهداف المستقبل كما تتجلى من التحليل العلمي الموضوعي للأوضاع العربية وتذكر بمصالح العرب الجماعية، في الوقت الذي لا نسمع فيها إلا عن مصالح مرحلية، إقليمية، فئوية.

والهدف من هذا العمل الذي قد تتعدد ألوانه وأشكاله تحديث المجتمع العربي. إن المثقف العربي الثوري يعيش اليوم في بؤس لأنه يعيش في مجتمع ليس في مستوى العصر. ولن يرتفع عنه البؤس إلا إذا عمل على تغيير مجتمعه جذرياً وواقعياً من أجل أن يخرج العرب بعد الخيبة والانتظار من شتائهم الطويل.

بعض مراجع الكتاب

1 ـ أسماء المؤلفين والمؤلفات:

— **Althusser, Louis**: — Pour Marx (Paris: Maspero, 1965).
— Lire le Capital (Maspero, 1968).
— **Aron, Raymond:** Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectiveté historique (Gallimard, 1948).
— **Blachére, Régis:** Histoire de la littérature arabe, 3 vol (paris: Maisonneuve, 1952 et suiv).
— **Bloch, Ernest:** Thomas Munzer (trad. fr. Paris: Julliard 1964).
— **Bowles, Paul:** A life full of holes (trad. fr. Gallimard, 1964).
— **Butterfield, Herbert:** Man on his Past (Cambridge Univ. Press 1955).
— **Cassirer, Ernest:** La philosophie des lumiéres, 1932 (tran. fr. Fayard 1966).
— **Chaudhari, Nirad:** Autobiography of an Unknow indian (Univ. of Calif. Press 1951).
— **Chatelet, François:** La naissance de l'histoire (Paris: Edit. de minuit, 1962).
— **Croce, Benedetto:** Essays on Marx and Russia (New York: F. Ungar, 1966).
— **Desanti, Jean-Toussaint:** Introduction l'histoire de la philosophie (Paris: Edit. de la Nouvelle critique, 1956).
— **Deutsher, Isaac:** The Prophet armed I (Oxford Un. Press, 1954).
— **Dilthey, Wilhelm:** Le monde de L'esprit (Paris: Aubier 1947).
— **Dobb, Maurice:** Studies on the Development of Capitalism (trad. fr. Paris: Maspero 1969).
— **Dosíoievski, Teodor:** Journal d'un écrivain (Paris: Gallimard, 1951).

ملحوظة: بما أنه لا توجد طريقة موحدة في الوطن العربي لكتابة الأسماء الافرنجية بالحروف العربية، ولا يوجد تنسيق في تعريب مصطلحات العلوم الاجتماعية، خاصة بين المشرق والمغرب العربيين، فضلت أن أثبت في هذا الفهرس بالحروف اللاتينية، اسماء المؤلفين والمؤلفات المذكورة في صلب الكتاب، وكذلك بعض المفاهيم الأساسية مع ما يقابلها من مصطلحات.

— **Feuerbach, Ludwig:** L'essence du Christianisme (Paris: Maspero 1965).
— **Fichte, Johann Gottlieb:** Discoure à la nation allemande (trad. fr. Paris: Coste 1923).
— **Foucault, Michel:** Les mots et les choses (Paris: Gallimard, 1966).
— **Gabel, Joseph:** La fausse conscience (Paris: Edit. de Minuit 1962).
— **Galbraith, John Kenneth:** The new Industrial State (Bosten: Houghton Mifflin 1967).
— **Gautier, E.F.:** Le passé de L'Afrique du Nord (Paris: Payot 1937).
— **Gay, Peter:** The Dilemma of Democratic Socialism (Columbia Un. Press, 1952).
— **Goldmann, Lucien:** Pour une sociologie du roman (Paris: Gallimard collec. Idées).
— **Gramsci, Antonio:** Oeuvres choisies (trad. fr. Paris: Edit. Sociales, 1959).
— **Grunebaum, Gustave von:** — Medieval Islam (Chicago Univ. Press, 1947).
— Modern Islam (New York: Vintage Books, 1964).
— Islam. Experience of the Holy and concept of man (Univ. of Calif. 1965).
— **Guérin, Daniel:** Les luttes de classes sous la lére République (Paris: Gallimard, 1946).
— **Gurvith, Georges:** Dialectique et sociologie (Paris: Flammarion 1962).
— **Hobsbawm, Eric:** Introduction, K. Marx, Precapitalist Economic Formations (New York: International Publishers 1965).
— **Hourani, Albert:** Arabic Thought in the Liberal Age (Oxford univ. Press, 1962).
— **Hippolite, Jean:** Logique et existence (Paris, Presses U.F., 1953).
— **Kautsky, Karl:** The Dictatorship of the Proletariat (Univ. of Michigan Press, 1964).
— **Keddi, Nikki:** Jamal al-Din... An Intellectuel Biography (Univ. of. Calif. Press. 1972).
— **Kroeber, A.L.:** The nature of Culture (Chicago 1952).
— **Labica; Georges:** Les Arabes, Mr. Jourdain et la dialectique in la Pensée, (Paris, Août- Octobre 1968).
— **Lacan, Jacques:** Ecrits (Paris: Edit. du Seuil, 1966).
— **Levi-Provençal, Evariste:** Les historiens des Chorfas (Paris: Maisonneuve 1922).
— **Levi-Strauss, Claude:** — Anthropologie struturale (Paris: Plon, 1958).
— La pensée sauvage (Paris: Plon, 1962).
— **Levy, Reuben:** Social Structure of Islam (Cambridge Univ. Press, 1962).
— **Lukacs, Georges:** La destruction de la raison (trad. fr. Paris: L'Arche, 1959).
— **Luxembourg, Rosa:** Oeuvres I, II (Paris: Maspero, 1969).
— **Mannheim, Karl:** Ideology and Utopia 1939 (New York: Harcourt Brace).
— **Marcuse, Herbert:** One Dimensional Man (Bosten: Beacon Press 1964).
— **Margoliouth, D.S.:** Lectures on Arabic Historians (Calcutta, 1930).
— **Mead, Margaret:** L'anthropologie comme science humaine (trad, fr. Paris: Payot, 1971).
— **D'Ormesson, Jean:** La gloire de L'Empire (Paris: Callimard, 1971).
— **Poulantsas, Nicos:** Pouvoir politique et classes sociales (Paris: Maspero, 1968).
— **Robinson, Jean:** An Essay on Marxian Economics (London: Macmillan, 1960).
— **Rosental, Franz:** A History of Muslim Historiography (Leiden, 1952).

— **Sartre, Jean-Paul:** Critique de la raison dialectique (Paris: Gallimard, 1960).
— **Weber, Max:** From Max Weber, Gerth and Mills, ed. (Oxford Univ. Press 1946).

2 ـ المعاني:

Acculturation	تداخل ثقافي (مثاقفة)
Conscience Fausse	وعي خاطىء
Coupure épistémologique	قطيعة نهاجية
Diachronie	تولد
Dialectique	جدل
Dialectisation	تجديل
Dogmatisme	عقدية (دغمائية)
Electisme	انتقائية. استطرافية
Elitisme	نخبوية
Entendement	عقل تحليلي. تجزيئي
Evolutionnisme	تطورية
Fonctionnalisme	وظيفية
Formation économico-sociale	تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية
Formalisation	شكلنة
Formalisme	شكلانية
Futurisme	مستقبلية
Gnose	غنوسية
Hermeneutique	تأويلية
Historicisme	تاريخانية
Historiographie	اسطوغرافية
Historisation	تأرخة
Humanisme	انسية
Individualisme	فردانية
Jacobinisme	يعقوبية

Logos	منطق
Marxisme légal	ماركسية شرعية
Matrice	مصفوفة
Mécanisme	آلية
Médiéval	وسطوي
Objectivation	تموضع
Objectivité	موضوعية
Phénoménologie	ظاهراتية
Philosophie des lumiéres	فلسفة الأنوار
Polis	مدينة
Positivisme	وضعية
Praxis	ممارسة ابداعية
Raison	عقل شمولي
Rationalisation	عقلنة
Rationalisme	عقلانية
Réification	تشيؤ
Romantisme	رومانسية
Scientisme	علموية
Spécificité	خصوصية
Spontanéité	عفوية
Subculture	ثقافة فئوية
Structure génétique	بنية توليدية
Synchronie	تزامن
Symptômal	بشروية، تشخيصية
Tradition	تقليد، سنة
Traditionalisation	تسنين
Typologie	نمذجة
Utopie	طوبائية

الفهرست

صدر للمؤلف

عن المركز الثقافي العربي

١ ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ .
٢ ـ مفهوم الدولة .
٣ ـ مفهوم الايديولوجيا .
٤ ـ مفهوم الحرية .
٥ ـ الغربة واليتيم (روايتان) .

العرب
والفكر التاريخي

«لقد أخفقت الدعوة الليبرالية لأسباب موضوعية. لكن هذا لا يمنع المؤرخ أن يرى في ذلك الأخفاق سبب تعثر المسيرة العربية...

ولم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وانسية... الخ، لكن هذا الاستيعاب، مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال.

إن الدراسات التي يشتمل عليها هذا الكتاب هي بمثابة نقد ايديولوجي للايديولوجيا العربية، وهو نقد موجه أساساً للنخبة المثقفة العربية في مرحلة انتقالية فرضتها اخفاقات الماضي وانحرافات الحاضر».

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب